

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत







नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)

महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग

राज्य मराठी विकास संस्था

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ५३ । अंक ११ । ऑगस्ट २०००






मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ५३ । अंक ११ । ऑगस्ट २०००
श्रावण-भाद्रपद, शके १९२२
किंमत रु. ३०/-
वार्षिक वर्गणी रु. २००/-

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* *नवभारत*, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
वसंत पळशीकर
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ,
वाई - ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई - ४१२ ८०३ (जि. सातारा)





अनुक्रमणिका

नवभारत

अ नु क्र म

मुखपृष्ठ : सुजित पटवर्धन

काश्मीर (२)

जुलै २००० च्या अंकातले 'काश्मीर' हे संपादकीय लिहिले त्यावेळी श्री. मनोज जोशी यांचे *द लॉस्ट रिबेलियन : काश्मीर इन द नाइन्टीज* (पेंग्विन बुक्स, नवी दिल्ली, १९९९) हे पुस्तक आमच्या वाचण्यात आले नव्हते. योगायोगाने काही दिवसांपूर्वी ते हाती आले. संपादकीयाच्या लेखनात आपल्या हातून, तथ्यांच्या पातळीवर मोठी चूक तर घडली नाही, तसेच या प्रश्नाविषयीची आपली दिशाभूल तर झालेली नाही, या शंका मनात बाळगून बऱ्याचशा अधीरतेने आम्ही पुस्तक वाचले. या पुस्तकाचे वाचन फायद्याचे ठरले.

श्री. मनोज जोशी हे कसलेले पत्रकार आहेत. 'हिंदू', 'टाइम्स ऑफ इंडिया', 'इकॉनॉमिक टाइम्स' या मान्यवर दैनिक वृत्तपत्रांमध्ये त्यांनी वार्ताहर व स्तंभलेखक म्हणून काम केलेले असून, *इंडिया टुडे* या सुप्रसिद्ध पाक्षिकात पुस्तक प्रसिद्ध झाले त्यावेळी 'सीनियर एडिटर' या पदावर ते काम करीत होते. जवाहरलाल नेहरू विद्यापीठाच्या स्कूल ऑफ इंटरनॅशनल स्टडीजमधून त्यांनी पीएच.डी. पदवी संपादित केली. *साऊथ एशियन सर्व्हे आणि इंडियन डिफेन्स रिव्ह्यू* या नियतकालिकांच्या संपादक मंडळाचे ते सभासद आहेत. भारताची संरक्षणव्यवस्था व सुरक्षा या त्यांच्या विशेष अभ्यास-विषयाला धरून त्यांनी अनेक शोध निबंध सादर केले आहेत. हे सारे लक्षात घेता, काश्मीरवरील त्यांचे पुस्तक अभ्यासपूर्ण असावे ही गोष्ट नवलाची नाही.

काश्मीरमध्ये वार्ताहर म्हणून आपण काम केलेले नाही, त्या आधारे पत्रकारितेचा एक भाग म्हणून 'आठवणी व अनुभव' स्वरूपाचे हे पुस्तक नाही, याची स्पष्टता प्रास्ताविका-मध्ये मनोज जोशी यांनी केली आहे. या विषयावरील उपलब्ध सामग्रीचा अभ्यास करून आपण हे पुस्तक लिहीत आहोत असे त्यांनी म्हटले आहे. मुख्यतः १९८८ ते १९९८ या काळातल्या बंडाळीविषयी त्यांनी लिहिले आहे. या काळा-तील घटनांचे, त्यांमध्ये गुंतलेल्या व्यक्तींचे, त्या व्यक्तींच्या दहशतवादी संघटनांचे तपशील यांनी पुस्तक ठासून भरलेले आहे. पण आपण कंटाळवाण्या नामावळ्या वाचीत आहोत असा प्रत्यय येत नाही. प्रत्येक घटना, प्रसंग, त्यात गुंतलेल्या व्यक्तींचे तपशील नाट्यपूर्णरित्या सादर केले असल्याने, वाचकाला खिळवून ठेवण्याइतके पुस्तक वाचनीय झाले आहे.

१९४७ साली महाराजा हरिसिंग यांनी भारताशी सामील होण्याचा करार (इंस्ट्रूमेंट ऑफ ॲक्सेशन) केला तेव्हा, हैदराबाद संस्थानाचा न सुटलेला गुंता ध्यानात घेऊन, सार्वमत अजमावण्याची शर्त भारताने स्वतःवर घालून घेतली. या पाठीशी एक तात्त्विक भूमिकाही होती. लोकांना स्वयंनिर्णयाचा हक्क असण्याची. काश्मीर संस्थानामध्ये काश्मीर खोऱ्याखेरीज इतरही भूभाग आहेत, आणि इतरही वांशिक-सांस्कृतिक, धार्मिक जमातींचे लोक काश्मीरच्या लोकसंख्येचा भाग आहेत हे खरे; पण दाट लोकसंख्येच्या काश्मीर खोऱ्यातील मुस्लिम समाजाच्या मताला विशेष व निर्णायक महत्त्व आहे. कारण त्यांची बहुसंख्या. शेख अब्दुल्ला पुढारीपण करीत असलेल्या नॅशनल कॉन्फरन्सची साथ स्वातंत्र्यलढ्याच्या काळात काँग्रेसला असली तरी, काश्मीर खोऱ्यातील मुस्लिम समाज हा सेक्युलर विचारसरणी मानणारा होता असा याचा अर्थ नाही. तो धार्मिक वळणाचाच होता. मात्र त्याचे धार्मिक वळण मूलतत्त्ववादी नव्हते, अलगतावादी नव्हते. या अर्थाने मुस्लिम लीगी राजकारणाशी त्याचे जमले नसले तर आश्चर्य नाही. हा समाज त्याच्या धार्मिक-सामाजिक नेत्यांना भाबड्या निष्ठेने अनुसरणारा होता. याचा अर्थ असा होतो की, या समाजाचा पाठिंबा राखायचा असला तर त्याची नाजुक संवेदनशीलता 'सांभाळायला' हवी; म्हणजे, ज्या नेत्यांवर त्याचा विश्वास व अवलंबन होते त्या नेत्यांना सांभाळणे गरजेचे राहणार होते. व्यवहारात शेख अब्दुल्लांवर आपली मदार होती.

काश्मीरची स्वतंत्र घटना असावी; संरक्षण, परराष्ट्रसंबंध व दळणवळण सोडता बाकीच्या बाबतीत काश्मीर स्वायत्त, राहील याला मान्यता देणारे कलम (३७० वे) भारतीय राज्यघटनेत समाविष्ट केले गेले होते. या आधारे शेख

अनुक्रमणिका

अब्दुल्लांनी काश्मीरला स्वतंत्र करण्याचे स्वप्न बाळगले व ते प्रत्यक्षात उतरविण्यासाठी पावले टाकायला सुरुवात केली, तेव्हा त्यांना पदच्युत करून स्थानबद्ध केले गेले. तेव्हा शेख अब्दुल्लांच्या सल्ल्याने अनुयायांनी 'प्लेबिसाइट फ्रंट' ही राजकीय संघटना स्थापन केली. शेख अब्दुल्ला नॅशनल कॉन्फरसचे नेते असण्याच्या, स्वातंत्र्यपूर्व काळापासुनच मुस्लिम लीगच्या भूमिकेला अनुकूल असेही लोकमत खोऱ्यात अस्तित्वात होते. शेख अब्दुल्ला स्थानबद्ध अवस्थेत असताना मग सार्वमत घेण्याचा धोका कोण पत्करणार होते?

मनोज जोशींच्या म्हणण्यानुसार, शेख अब्दुल्लांच्या कुटुंबाचे श्रीनगरवरील राजकीयवर्चस्व, शेख अब्दुल्लांच्या दीर्घकालीन स्थानबद्धतेवर मात करूनही, अबाधित राहिले. याची समाजशास्त्रीय व ऐतिहासिक उकल त्यांनी पुस्तकात केलेली नाही. काश्मीरचे सामिलीकरण तात्पुरते न राहता कायमचे व्हावयाचे असेल तर शेख अब्दुल्लांशी जुळवून घेणे आवश्यक आहे, हे कटू वास्तव इंदिरा गांधींनी स्वीकारले आणि १९७६ साली, पुन्हा एकवार, शेख अब्दुल्लांच्या हाती मुख्यमंत्री या नात्याने – स्थानबद्ध केले गेले त्यावेळी, काश्मीरच्या वेगळ्या घटनेनुसार, ते 'प्रधानमंत्री' होते – सूत्रे सोपवली. १९८२ साली शेख अब्दुल्लांच्या निधनानंतर त्यांचे चिरंजीव डॉ. फारूक अब्दुल्ला मुख्यमंत्री बनले. काश्मीरच्या अंतर्गत राजकारणावर आपले वर्चस्व प्रस्थापित करण्याचा इंदिरा गांधींचा प्रयत्न आणि आपली स्वतंत्र पकड कायम ठेवण्याचे फारूक अब्दुल्लांचे राजकारण याचा परिणाम खोऱ्यातील मुस्लिम जनतेच्या, विशेषतः बेकार, आकांक्षी तरुणांच्या, भारताला आधीच शबल झालेल्या निष्ठा अधिकच शबल होण्यात झाला. यामधून काश्मीरच्या 'आझादी' साठी असांसदीय राजकारण करू पाहणारे गट व संघटना यांना रान मोकळे सापडले. काश्मीर भारताच्या नियंत्रणापासून 'मुक्त' करून पाकिस्तानला जोडून घ्यायला पाकिस्तानचे राज्यकर्ते १९४८ पासून सतत प्रयत्नशील आहेतच. या असंतुष्ट व अस्थिर स्थितीचा पूर्ण फायदा उठवून या काश्मीरी गट व संघटनांना शस्त्रे पुरवून, त्यांचे गनिमी लढ्यासाठी प्रशिक्षण करून काश्मीरमध्ये राज्य करणे अशक्य करून टाकण्याची ही संधी पाकिस्तानने घेतली नसती तरच नवल.

यातला महत्त्वाचा तपशील हा की, १९६५ साली लष्करी चढाई करून काश्मीरचा कब्जा करण्याचा प्रयत्न पाकिस्तानने केला तेव्हा खोऱ्यातील जनतेने त्याच वेळी सशस्त्र उठाव करावा हा पाकिस्तानचा प्रयत्न अयशस्वी ठरला होता. अशीही माहिती बाहेर आली आहे की, शेख अब्दुल्लांनी पाकिस्तानच्या लष्करी कारवाईला सहाय्यक असा उठाव करण्याची तयारी दाखवली होती, पण त्या वेळी पाकिस्तानने त्यांना झिडकारले. मनोज जोशी हा मुद्दा करतात की, १९८५ नंतरच्या काळात पाकिस्तानच्या प्रयत्नांना वाढत्या प्रमाणावर प्रतिसाद मिळाला.

मूलतत्त्ववादी व पॅन-इस्लामिक राजकारणाचा प्रभाव या काळात वाढत गेला. पाकिस्तान हे इस्लामी राष्ट्र आहे आणि भारतापासून अलग होऊन पाकिस्तानशी काश्मीरचे सामिलीकरण व्हावे हेच योग्य होय, या भूमिकेलाही प्रतिसाद वाढला. भारतातील मुस्लिम समाजाचे नेतृत्व जमातवादी वृत्तीचे होते. त्या नेतृत्वाचे राजकारण, 'मुसलमान समाज हा विशेष स्थान असलेला, विशेष जीवनरीती व संस्कृती असलेला अल्पसंख्य समाज आहे', या भूमिकेतूनच चालले होते. इतकेच नाही तर, जागतिक मूलतत्त्ववादी व पॅन-इस्लामिक राजकारणात उत्तरोत्तर अधिक सहभाग देऊ लागले होते.

थोडक्यात, १९४८ च नव्हे, तर १९६५ च्याही तुलनेत १९८२ पर्यंत भारताबरोबरील विलिनीकरणाला काश्मीर खोऱ्यातील मुस्लिम समाजाचा पाठिंबा फार ओसरलेला होता. शेख अब्दुल्लांच्या मृत्यूच्या वेळी या दृष्टीने परिस्थिती नाजुक व गंभीर होती.

एका अंगाने इंदिरा गांधींना याचे भान आले होते असा पुस्तकाच्या वाचनाने ग्रह होतो. शेख अब्दुल्लांच्या पश्चात त्यांच्या घराण्याच्या व नॅशनल कॉन्फरन्स पक्षाच्या जागी स्वतःच्या नेतृत्वाची व काँग्रेसची पकड प्रस्थापित करावी असे त्यांनी ठरविले. डॉ. फारूक अब्दुल्लांनीही, नेहरू घराण्यावरील त्यांचे राजकीय अवलंबन दूर करून, भारतातील राजकीय पक्षोपपक्षांमध्ये व नेत्यांमध्ये स्वतःसाठी व नॅशनल कॉन्फरन्ससाठी स्वतंत्र स्थान निर्माण करण्याची गरज ओळखली. एकमेकांना शह-काटशह देणाऱ्या दोघांच्या चाली भारताच्या दृष्टीने घातक होत्या. कारण ३७० व्या कलमाच्या चौकटीत काश्मीर हा भारताचा अविभाज्य भाग आहे ही फारूक अब्दुल्ला व नॅशनल कॉन्फरन्स यांची भूमिका होती, तर इतर राजकीय गट व संघटना 'आझादी'वाल्या वा पाकिस्तानला अनुकूल होत्या. या दुफळीचा फायदा उठवून सशस्त्र दहशतवादी राजकारण करण्याची रणनीती पाकिस्तानने

अनुक्रमणिका

योजनाबद्धरित्या राबविली असे मनोज जोशींनी म्हटले आहे.

त्यांच्या कथनामधून हे देखील स्पष्ट होते की, काँग्रेसला अब्दुल्लांशी आणि अब्दुल्लांना काँग्रेसशी जुळवून घेण्याखेरीज अन्य पर्याय नव्हता; स्वतःचे राजकीय अस्तित्व टिकविण्यासाठी त्यांची ही गरज बनली होती. कारण मुसलमान समाजात प्रभाव असलेल्या बाकी सर्व गट व संघटना भारताला प्रतिकूल होत्या.

असंतुष्ट व धर्मवादी काश्मिरी तरुणांना हाताशी धरून, त्यांच्यापैकी जमेल तेवढ्यांना शस्त्रांचे थोडेफार शिक्षण देऊन काश्मीरमध्ये दहशत व अस्थिरता उत्पन्न करण्यासाठी अतिरेकी गटांची बांधणी करण्याचे काम पाकिस्तानने १९६५ मधील युद्धाच्या आधीपासूनच चालविले होते. पण यात पाकिस्तानला विशेष यश लाभत नव्हते. याचे एक कारण काश्मीरमध्ये सार्वमत घेतले जावे, काश्मीरला स्वतंत्र होण्याचा अधिकार आहे, काश्मीर वस्तुतः पाकिस्तानातच विलीन व्हायला हवे, या प्रकारच्या भूमिका उघडपणे घेऊन लोकशाही राजकारणात भाग घेता येत होता असा एक काळ होता, आणि असे मत बाळगणाऱ्यांचे राजकीय नेतृत्व करणारे नेतेही होते. लोकशाही राजकारणाचा मार्ग सोडून सशस्त्र उठावाच्या मार्गाचा अवलंब करण्याकडे या भूमिका घेणारे नेते व त्यांच्या संघटना १९८० नंतरच्या काळात ठळकपणे वळल्या असे जोशी यांच्या कथनावरून मत बनते. पण ही प्रक्रिया समाधानकारकपणे उलगडत नाही.

खुल्या निवडणुकांच्या मार्गाने आपणास कधी सत्तेवर येऊ दिले जाणार नाही, आणि लोकशाही मार्गाने आपली राजकीय उद्दिष्टे साध्य करू दिली जाणार नाहीत, असा ग्रह भारताला प्रतिकूल असणाऱ्यांचा उत्तरोत्तर अधिक पक्का होत गेला. भारतीय घटनेतील ३७० वे कलमही रद्द करून, काश्मीरचे पूर्ण विलिनीकरण भारतात करावे ही मागणी जोर करीत होती. सार्वमत घेतले जाणार नाही, हे स्पष्ट होते. व्यवहारात, स्वायत्ततेलाही मुरड पडत होती. तेव्हा असांसदीय सशस्त्र दहशतवाद हाच मार्ग आपणास आता अवलंबला पाहिजे या निष्कर्षावर हे नेते आले का? सर्व जगभर अतिरेकी संघटना व त्यांचा दहशतवाद वाढतच होता. अफगाणिस्थानात अमेरिकेच्या पाठिंब्याने पाकिस्तानच्या मदतीने युद्धच चालले होते. पंजाबात खलिस्थानवादी दहशतवाद उफाळून आला होता. श्रीलंकेत 'तमिळी वाघां'चे गनिमी युद्ध पेटले होते. काश्मीरमधल्या तरुणांनाही पाकिस्तानी यंत्रणांनी शस्त्रे देऊ केली, प्रशिक्षणाची सोय केली आणि पैशांच्या थैलीचे तोंड मोकळे सोडले तेव्हा दहशतवादी उठावाचा मार्ग अनुसरण्याची त्यांना सुवर्णसंधी प्राप्त झाली. अशी सशस्त्र बंडाळी घडवून आणण्याची पाकिस्तानच्या आय.एस.आय. या यंत्रणेची क्षमता अनेक अंगांनी व काही पटींनी एव्हाना वाढलेली होती. अफगाणिस्थानमधील अमेरिकी कारवाईत सहभागी झाल्या-नंतरचा अनुभव लक्षात घेऊन काश्मीरमध्ये त्या यशस्वी कारवाईची पुनरावृत्ती करण्याचे लक्ष्य पाकिस्तानी राज्यकर्त्यांनी व लष्कराने डोळ्यासमोर ठेवले. काश्मीरमधल्या गट-संघटना, त्यांचे नेते यांचे आश्रयदातेपण आय.एस.आय.ने स्वीकारले. या त्यांच्या रणनीतीला अमेरिका व ब्रिटन यांचा प्रच्छन्नपणे होकार आहे असाही पाकिस्तानी राज्यकर्त्यांचा समज झाला होता, असेही मनात येते.

मनोज जोशींचे पुस्तक वाचत असताना पुनःपुन्हा या गोष्टीचे आश्चर्य वाटत राहते की, समोर कोणते आव्हान येऊन उभे ठाकले आहे, मामला किती नाजुक व गंभीर आहे, केवळ पाकिस्तानच्या राजवटीला लक्ष्य करून परिस्थितीवर मात करता येणार नाही, याचे भान भारतीय राजकीय नेतृत्वाला इतके कसे नव्हते?

या पार्श्वभूमीवर १९८८ ते १९९८ या काळातील काश्मीरमधील बंडाळीची ('रिबेलियन') हकीकत खूप तपशीलामध्ये मनोज जोशींनी सांगितली आहे. हे कथन, आणि जागोजागी केलेले विश्लेषण-विवेचन, डोळस, समंजस, निःपक्ष व समतोल आहे. हे सर्व मूळातूनच वाचावे अशी आम्ही शिफारस करतो. बंडाळीच्या पहिल्या टप्प्यात, पाकिस्तानचे सर्व प्रकारचे सहाय्य असले तरी, काश्मीरी गट व संघटनांचे वर्चस्व होते. यांची मागणी 'आझादी'ची असली तरी, त्या सर्वांना काश्मीरचे पाकिस्तानशी विलीनीकरण अभिप्रेत नव्हते. हे गट या टप्प्यावर सुसंघटित पण नव्हते. त्यांची संख्याही फार मोठी नव्हती. श्रीनगर शहर आणि काश्मीरचे खोरे यातच ते केंद्रित होते. काश्मीर राज्याची प्रशासनयंत्रणा अतिशय अकार्यक्षम तर होतीच, पण ती पुष्कळ अंशी बंडाळी करणाऱ्यांविषयी पक्षपाती होती. पोलिस यंत्रणेतही त्यांना सामील मंडळी भरपूर होती. या कारणाने आरंभीच्या काळात भारावून टाकणारे यश या दहशतवादी गटांना मिळाले. राजकीय विरोधकांचा काटा

काढण्यावर भर होता. १९९१ नंतर पाकिस्तानने स्वतःच्या हस्तक संघटनांच्या द्वारा या बंडाळीची सूत्रे ताब्यात घेतली. तरीही तिचे स्वरूप बंडाळीचे होते. फक्त 'आझादी'वाल्या काश्मीरी गट-संघटना आता परीघावर ढकलल्या गेल्या होत्या. या काळात खोऱ्यातून तरुणांची भरती करून त्यांना शस्त्रांचे प्रशिक्षण देण्यासाठी पाकिस्तानात नेणे, प्रशिक्षण देऊन काश्मीरमध्ये परत पाठविणे, आणि त्यांच्याकरवी पद्धतशीरपणे खूनखराबा करीत अशांतता, अस्थैर्य व भयग्रस्तता उत्पन्न करणे यावर भर होता. काश्मीर राज्य पोलिस यंत्रणा व सीमावर्ती सुरक्षा दल (बीएसएफ) यांच्या तुकड्यांना ही अधिक सुसंघटित, प्रशिक्षित, आणि कुशल नेतृत्वाचा लाभ मिळालेली नियोजनबद्ध, सक्षम बंडाळी मोडून काढणे साधेना. तेव्हा सैन्यालाही या कामी लावावे लागले. बंडाळी मोडून काढण्यासाठी सुसूत्र आखणी होऊ लागली. याने बंडाळीचा बंदोबस्त अधिक परिणामकारकरित्या होऊ लागला, पण ती पूर्ण निपटून काढणे शक्य झालेले नाही. तिसऱ्या टप्प्यात, भाडोत्री परदेशी सैनिकांच्या व स्वयंप्रेरित, तसेच भाडोत्री वा बळजबरीने सामील व्हायला लावलेल्या काश्मीरी बंडखोरांच्या भरवंशावर पाकिस्तानने चालविलेली अघोषित लष्करी कारवाई (low intensity conflict) असे तिचे आज रूप आहे. यात पाकिस्तानी नागरिकांचाही सहभाग आहे. औपचारिकतः मात्र यात पाकिस्तान कोठे नाही. याची स्पष्टता मनोज जोशींच्या पुस्तकामधून चांगल्याप्रकारे होते. जोपर्यंत भारतीय सैन्य आजच्या इतके एकनिष्ठ, सक्षम व शिस्तबद्ध आहे, आणि त्याचे संख्याबळ पर्याप्त आहे, तोपर्यंत दहशतवादी कृत्यांच्या जोरावर काश्मीर आपण 'आझाद' करू शकणार नाही हे काश्मीरी बंडखोरांना उमजले आहे. या बंडखोरांना पुढ्यात घालून आपण भाडोत्री मुजाहिदांच्या जोरावर काश्मीरमधून भारताला हुसकू शकणार नाही हे पाकिस्तानच्या राज्यकर्त्यांना आधीच माहीत असणार. काश्मीरमध्ये सतत अशांतता, अस्थैर्य, व्यावसायिक व मालमत्ता हानी, प्राणहानी। या स्वरूपाची जबर किंमत लोकांना (व सैन्य व सुरक्षा दलांना) देत राहावी लागली तर भारताविषयी अप्रीती कायम राहील व वाढेल हा पाकिस्तानचा सरळसरळ हिशेब आहे. स्थानिक जनतेच्या स्वेच्छापूर्वक वा जबरीने प्राप्त केलेल्या मदतीने खेळल्या जाणाऱ्या बंडाळीचा (insurgency) प्रतिवाद करताना अत्याचार व अतिरेक शंभर टक्के टाळता येत नाही; तसेच, निरपराधांची हत्याही होत राहते, दोन्ही पक्षांकडून. हे युद्ध निर्घृण, घाणेरडे असते. आणि ते वर्षानुवर्षे आपल्यावर लादण्याची क्षमता पाकिस्तानजवळ आहे. काश्मीरी जनता एकजुटीने पाकिस्तान विरुद्ध पेटून उठली तरच याला परिणामकारक पायबंद बसू शकतो. दुर्दैवाने, जोशींच्या पुस्तकात त्यांनी अनेकवार म्हटले आहे की, खोऱ्यातील काश्मीरी मुसलमान समाजाची भारताला साथ नाही; ती असलीच तर बंडाळी करणाऱ्या काश्मीरींना आहे.

तात्पर्य, काश्मीरी बंडाळी अयशस्वी ('लॉस्ट') ठरल्याचे समाधान मानून आपण आत्मसंतुष्ट व अदूरदर्शी बनू नये. आपले यश फार फार तर नकारात्मक आहे. पहिला अग्रक्रम दुसऱ्याला पुढ्यात घालून पाकिस्तानने चालविलेल्या लढाईत त्याचा पराभव करण्याला आहे, असे म्हटल्यावर जोशी लिहितात, 'But this cannot be achieved unless much more is done to win back the alienated people of Kashmir.'

'दुरावलेल्या काश्मीरी जनतेची मने परत जिंकून घ्यावयाची' कशी? भारताविषयी त्यांच्या मनात दुरावा का व कोणत्या कारणांनी निर्माण झाला? शेख अब्दुल्ला हे त्यांचे, एकमेव नसले तरी, आपली ज्यांच्यावर सारी मदार होती असे नेते होते. त्यांचे व भारताच्या राज्यकर्त्यांचे बिनसले, त्यांना स्थानबद्ध केल्याचे जनतेने पाहिले. त्यांच्या प्रोत्साहनाने 'सार्वमत आघाडी' ('प्लेबिसाइट फ्रंट') स्थापन झाली. म्हणजे, एका अर्थी नेत्यानेच त्यांच्या ठायी दुरावा व साशंकता उत्पन्न केली. थोडक्यात, व्यवहारात अर्थ असा की, लोकांचा ज्यांच्याशी संवाद आहे, ज्यांच्यावर विश्वास आहे अशा नेत्यांची मने आपल्याला जिंकून घ्यावयाची आहेत. म्हणजे आज भारताशी विलीन होण्याविरुद्ध एक ना एक प्रकारचा पवित्रा घेतलेल्या नेत्यांशी संवाद प्रस्थापित करून त्यांचे मन वळवावयाचे आहे. संवाद साधणे व त्यात यश येणे ही गोष्ट सोपी राहिलेली नाही.

* जुलै १९९८ पावेतो, दहा वर्षांमध्ये, सरकारी आकड्यांनुसार २०,००० व्यक्तींनी प्राण गमावले आहेत. ज्यांपैकी १०,००० फार तर (या ना त्या बाजूचे) लढवय्ये होते. ज्यांना मारहाण झाली, जे जखमी झाले, ज्या स्त्रियांची अब्रू लुटली गेली, ज्यांची घरेदारे उध्वस्त झाली, ज्यांचे व्यवसाय बसले अशांची मोजदाद यात नाही.

अनुक्रमणिका

या पार्श्वभूमीवर मनोज जोशींचे पुढील विधान आम्हाला स्वागतार्ह व महत्त्वाचे वाटले. 'The only chance of a settlement that would satisfy all parties would come when India and Pakistan are more closely aligned to each other than they are today.' दहशतवादाची पुष्टी करून भारताविरोधी जे अघोषित युद्ध आज पाकिस्तान खेळत आहे त्याचा चोख प्रतिवाद केलाच पाहिजे, आणि या मार्गाने कोणताच प्रतिपक्षी त्याचे साध्य साधू शकणार नाही हे जागेवर पटवून देण्याचे काम प्रथम केलेच पाहिजे ही भूमिका घेत असतानाही, प्रश्नाची कायमची सोडवणूक परिणामकारक सैनिकी कारवाईमधून होणार नाही हा दूरदर्शी विवेक या विधानातून प्रकट होतो.

म्हणजेच, पाकिस्तानविषयी, आमच्या मनात वैरभाव नाही; आणि काश्मीरच्या समस्येच्या सोडवणुकीमध्ये पाकिस्तानचीही एक भूमिका आहेच आहे असे आम्ही मानतो; पण ती भूमिका वठविण्यासाठी युद्धबंदी रेषेचे पावित्र्य सर्वार्थाने राखण्याचे पथ्य पाकिस्तानने पाळावयास हवे आणि शस्त्रांच्या जोरावर भारतापासून काश्मीर 'मुक्त' करण्याचे उद्दिष्ट सोडून द्यायला हवे, ही भूमिका ठामपणे घ्यायला हवी. पण आम्हाला, दुसरीकडे, असेही म्हणावयाचे आहे की, काश्मीरच्या महाराजांबरोबर सामीलनामा करताना आम्ही जे अभिवचन स्वतःला, काश्मीरच्या लोकांना आणि जगाला दिले त्याचा आदर करण्यास आम्ही वचनबद्ध आहोत. त्या वचनाची व्याप्ती आज वाढवावी लागेल. म्हणजे, काश्मीरी नेत्यांनीही – सामीलनाम्यानुसार भारतात प्रत्यक्ष समाविष्ट असलेल्या तसेच 'आझाद काश्मीर' म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या व पाकिस्तानच्या ताब्यात असलेल्या, दोन्हींमधील – स्वीकारायला हवे की, केवळ त्यांच्या मताने गोष्टी ठरणार नाहीत; काश्मीर प्रश्नाची सोडवणूक प्रधानतः भारत, पाकिस्तान व काश्मीर यांच्या सहमताने आणि गौणत्वाने जगाच्या मान्यतेने होईल, ही शर्त सर्वांनी मनःपूर्वक व प्रामाणिकपणे पाळली पाहिजे. दुसऱ्या शब्दांत, त्या सोडवणुकीने भारत व पाकिस्तान यांनी आपसातले वैर मिटविल्याची, मैत्रीचा अंगिकार केल्याची पावती मिळावयास हवी. ही भूमिका घेतल्यास भारत काश्मीरी नेत्यांवर विधायक जबाबदारी टाकत आहे असे होईल. त्यांनाही मग पुढाकार घ्यावा लागेल, क्रांतदर्शी ध्येयदृष्टी प्रकट करावी लागेल.

या भारतीय भूमिकेत आणखी एक गोष्ट गर्भित आहे. आज काश्मीरचा विषय निघाला की सामीलनाम्यांने प्राप्त झालेल्या कायदेशीर अधिकारावर, राज्यघटनेतल्या तरतुदीवर भर दिला जातो. मालकीचा प्रदेश सोडून का द्यायचा, अशा भाषेत व वृत्तीने वाद घातला जातो. राष्ट्र-राज्य या संरचनेत त्या त्या वेळच्या सरहद्दींच्या आतील भूप्रदेश व लोक यांच्यावर राष्ट्र-राज्याची सार्वभौम सत्ता गृहीत धरली जाते. पण, वस्तुतः, लोकशाही समाजवादी भूमिकेमधून वा नैतिक-आध्यात्मिक भूमिकेमधून विचार केल्यास राष्ट्र-राज्याची भूमिका विश्वस्ताचीच असू शकते. भारताने असेच म्हटले पाहिजे की, १९४७ साली 'टोळीवाल्यां'च्या आक्रमणाच्या संकटप्रसंगी विश्वासाने जी जबाबदारी काश्मीरी लोकांनी आमच्यावर टाकली ती पार पाडण्याची आमची आजही भूमिका आहे. शस्त्राच्या धाकाने नाही, तर मैत्रीच्या वातावरणात, सद्सद्विवेकाला स्मरून लोकांना निर्णय करता यायला हवा, तो निर्णय सत्याला व न्यायाला धरून व्हायला हवा, व तो सर्वांच्या हिताचा असायला हवा. हे साधण्याची जबाबदारी विश्वस्त या नात्याने पार पाडणे हे आमचे कर्तव्य आहे.

पाकिस्तानने भारताबरोबर भाऊबंदकीने, शत्रुत्वाची कट्टर भावना बाळगून वागू नये असे घडावयाचे तर, आमच्याही मनात वैरभाव नसला पाहिजे; मैत्रीचा भावच असला पाहिजे. त्यांच्या मूलतत्त्ववादी भूमिकेवर आमचा आक्षेप असेल तर आम्ही मूलतत्त्ववादापासून मुक्त असायला हवे. भारत व पाकिस्तान यांच्यामध्ये मैत्री व सहकार्य यांचे दृढ संबंध प्रस्थापित करण्याच्या ओघातच काश्मीरच्या प्रश्नाची खरी व कायमची सोडवणूक होईल, व अशा सोडवणुकीमधून मैत्री व सहकार्य यांची फिरून अधिक पुष्टी होईल.

या कामी भारतीय मुस्लिम नेतृत्वालाही, त्याच्यावर असलेल्या नैतिक व व्यावहारिक जबाबदारीचे भान आणून देणे आवश्यक आहे. पाकिस्तानच्या निर्मितीत भारतात राहिलेल्या मुस्लिम समाजाचा व नेत्यांचा महत्त्वपूर्ण वाटा होता. पाकिस्तानविषयी या कारणाने त्यांना आत्मीयता वाटते, यासाठी आम्हाला नाराजी नाही; उलट ही स्वाभाविक गोष्ट आहे. भारतात त्यांचे वास्तव्य हेही आम्हाला स्वाभाविक व इष्ट वाटते. पण या अभिमान व आत्मीयतेपोटीच त्यांचे हे नैतिक कर्तव्य ठरते, ही जबाबदारी बनते, की भारत व पाकिस्तान यांचे संबंध प्रेमाचे व सहकार्याचे बनतील व

अनुक्रमणिका

राहतील यासाठी पुढाकार घ्यावयाचा. असा पुढाकार घ्यावयाचा तर तीन गोष्टी घडण्याची गरज आहे : (१) जगभर उफाळून येत असलेल्या मूलतत्त्ववादी धर्मवादी प्रभावाचा निकराने प्रतिकार करावयाचा; जागतिक मुस्लिम समाजाचा एक क्रियाशील घटक या नात्याने एक वेगळा प्रभाव, वळण पाडावयाचे. (२) आय.एस.आय. व तत्सम यंत्रणांच्या कारवायांना थारा तर द्यायचा नाहीच, पण उघडे पाडण्याचे काम करावयाचे; आणि (३) हिंदू, मुस्लिम व अन्य धर्मीय या सर्वांची एक सर्वसमभावाधिष्ठित एकात्म संस्कृती संवर्धित करण्यातही पुढाकार घ्यायचा. आज आपले हे कर्तव्य आहे व ही जबाबदारी आपण पार पाडायलाच हवी, ही भूमिका मुस्लिम समाज व त्याचे नेतृत्व यांनी अंगिकारिली तर पाकिस्तानचेही त्यात भले आहे.

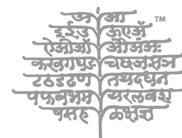
वसंत पळशीकर



लेखक परिचय

- **श्रीकांत बहुलकर** : टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठाच्या श्रीबालमुकुंद लोहिया संस्कृत आणि आशियाई अध्ययन केंद्राचे संचालक. वेद, संस्कृत साहित्य, बौद्ध तंत्र मार्ग या विषयांचे अभ्यासक. *Medical Ritual in the Atharvaveda Tradition* प्रसिद्ध; संपादन – *कालचक्रतन्त्र विमलप्रभा टीका*. **पत्ता** : प्लॉट नं. ६, पुष्कराज सहकारी गृहरचना संस्था, धनकवडी, पुणे ४११ ०४३.
- **विश्वास नाईकनवरे** : निवृत्त संशोधन अधिकारी, टाटा इकॉनॉमिक कन्सल्टन्सी सर्व्हिस, मुंबई; भाई मानवेंद्रनाथ रॉय यांचे निष्ठावंत अनुयायी, व त्यांनी प्रवर्तित केलेल्या 'रॅडिकल ह्यूमनिस्ट' चळवळीचे कार्य; **पत्ता** : १३/४, सकाळनगर वसाहत, बाणेर रस्ता, औंध, पुणे ४११ ००७.
- **विश्वास दांडेकर** : निवृत्त उच्चपदस्थ अधिकारी, आयुर्विमा महामंडळ; इतिहास, युद्धे व युद्धशास्त्र या विषयांमध्ये विशेष रूची व अभ्यास; वृत्तपत्रे व नियतकालिके यांमधून प्रासंगिक लेखन. **पत्ता** : मालवती, १७ ब, कांगा कॉलनी, सदरबाजार, सातारा.







पाश्चात्त्य दार्शनिक परंपरा आणि कार्ल मार्क्स

मे.पुं. रेगे

काही विचारवंत असे असतात की, त्यांच्यामुळे विश्वाकडे आणि व्यक्ती, समाज आणि इतिहास यांच्याकडे पाहण्याची आपली दृष्टी आमूलाग्र बदलते. त्यांच्यानंतर पूर्वस्थितीकडे जाणे अशक्य असते. कार्ल मार्क्स हा असा एक विचारवंत होता. आपल्या नजीकच्या भूतकाळातील ह्या ताकदीचा दुसरा विचारवंत म्हणजे झिग्मुंड फ्रॉईड. फ्रॉईडमुळे मानवी मनाकडे आणि मानवी कृतींकडे पाहण्याची आपली दृष्टी पूर्णपणे आणि कायमची बदलली. मानवी मनाच्या निर्मिती आणि आविष्कार, स्वप्ने, साहित्यकृती, कलाकृती, मिथ्यकथा, धार्मिक विधी, नीती यांचे नवीन प्रकारचे आकलन आपल्याला झाले; पण फ्रॉईडची कामगिरी मानवी मनापुरती मर्यादित आहे. मार्क्सच्या विचारांची झेप, त्यांचा पल्ला फ्रॉईडच्या तुलनेने कितीतरी अधिक व्यापक आहे. मार्क्स हा एक पक्का दार्शनिक, तत्त्ववेत्ता आहे. तसा फ्रॉईड नव्हता. विश्वाचे स्वरूप, माणसाचे विश्वातील स्थान, मानवी प्रकृतीची घडण, तिचा मानवी इतिहासात झालेला आविष्कार, मानवी इतिहासाच्या गतीचे प्रेरक तत्त्व, त्याच्या विकासाचे नियम आणि त्याची अंतिम परिणती, फलश्रुती ह्यांचे समग्र आणि एकात्म दर्शन मार्क्स आपल्या विचारांतून घडवितो. मार्क्सनंतरचे विचारवंत मार्क्सवादी असतील, नसतील. त्याच्या विशिष्ट सिद्धान्तांचे खंडन, मंडन होत राहील. पण ऐतिहासिक घटनांचा किंवा समकालीन घडामोडींचा अर्थ जेव्हा आपण लावू पाहतो तेव्हा आपली दृष्टी निश्चितपणे मार्क्सच्या विचारांनी प्रभावित झालेली असते. मग ह्याची जाणीव आपल्याला असो, नसो. ह्या घटनांविषयी आपण जे प्रश्न उपस्थित करतो, त्यांची उत्तरे ज्या पद्धतीने शोधू पाहतो त्या प्रश्नांचे आणि पद्धतीचे मूळ अनेकदा मार्क्सच्या विचारांत सापडेल.

सोयीसाठी 'आधुनिकता' (Modernity) असा ज्याचा उल्लेख करण्यात येतो त्या विचारव्यूहाची एका टप्प्यावरील परिणती पश्चिम युरोपमध्ये अठराव्या शतकात प्रबोधनाच्या (Enlightenment) तत्त्वज्ञानात झालेली आढळते. एकोणिसाव्या शतकात प्रबोधनाचा वारसा दोन अंगांनी विकसित झालेला आढळतो. बेन्थॅम, जेम्स मिल, जॉन स्टुअर्ट मिल इत्यादींनी प्रतिपादन केलेले उपयुक्ततावादी तत्त्वज्ञान (आणि त्याच्या पोटात आकाराला आलेले अर्थशास्त्र) हे ह्या विकासाचे एक अंग आहे. हा विकास प्रामुख्याने ब्रिटनमध्ये झाला. एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात जॉन स्टुअर्ट मिल यांचे तत्त्वज्ञान, मानवी ज्ञान, समाजधारणा, नैतिक आणि सामाजिक मूल्ये ह्यांच्याविषयीची मिल यांनी केलेली मांडणी हे ब्रिटनचे प्रातिनिधिक, प्रभावी तत्त्वज्ञान होते. प्रबोधनाच्या तत्त्वज्ञानाचा दुसऱ्या अंगाने झालेला विकास – फक्त ठळक नावे घ्यायची तर – हा कांट, हेगेल आणि मार्क्स यांच्या तत्त्वज्ञानात मूर्त झाला आहे. हा विकास बऱ्याच प्रमाणात प्रबोधनाच्या तत्त्वज्ञानाला झालेल्या प्रतिक्रियेच्या स्वरूपाचा आहे. प्रबोधनाच्या तत्त्वज्ञानाचे प्रामाण्य मान्य करूनही त्याचे अपुरेपण, एकांगीपण ओळखणारे आणि आवश्यक त्या पूरक घटकांची त्याच्यात भर घालून, त्याची पुनर्रचना करून, त्याला नवीन आशय आणि रूप देऊ पाहणारे असे हे तत्त्वज्ञान आहे. हे तत्त्वज्ञान प्रामुख्याने युरोपमध्ये आणि विशेषतः जर्मनीमध्ये विकसित झाले.

भारताच्या आणि विशेषतः महाराष्ट्राच्या संदर्भात असे म्हणता येईल की, राजा राममोहन राय किंवा जोतिबा फुले हे प्रबोधनाच्या तत्त्वज्ञानाचे साक्षात प्रवक्ते होते. पण आगरकर आणि त्यांच्या पिढीचे व नंतरचे सुधारक घेतले, तर त्यांच्यावर मिलच्या अनुभववादी, उपयुक्ततावादी तत्त्वज्ञानाचा प्रभाव

* लोकवाङ्मय गृह, मुंबई, यांनी नुकतेच प्रसिद्ध केलेल्या श्री. मुरलीधर पवार यांच्या *मार्क्सचा मानव विचार* या ग्रंथासाठी/लिहिलेली प्रस्तावना. श्री. पवार यांचे, या ग्रंथात एकत्र केलेले चारही लेख *नवभारत* मासिकात पूर्वी प्रसिद्ध झालेले आहेत याचे आम्हाला विशेष समाधान आहे.
- संपादक

अनुक्रमणिका

होता. हे तत्त्वज्ञान बऱ्याच प्रमाणात सुशिक्षितांच्या मनात रुजले होते. प्रबोधनाच्या तत्त्वज्ञानापासून प्रेरणा घेतलेली पण त्याच्या मर्यादा ओळखून त्याच्या पलीकडे जाणारी, मानवी परिस्थितीच्या संदर्भात अधिक पर्याप्त, अधिक सम्यक ठरेल असे तत्त्वज्ञान घडवू पाहणारी ही दुसरी दार्शनिक विचारधारा महाराष्ट्रात सामान्यपणे अपरिचित राहिली. एक राजकीय आणि आर्थिक विचारवंत म्हणून मार्क्स परिचित झाला. समग्र मानवी अस्तित्वाच्या स्वरूपाचा शोध घेणारा दार्शनिक विचारवंत म्हणून तो बव्हंशी अनोळखी राहिला. भांडवलशाही उत्पादनव्यवस्थेचे स्वरूप काय आहे, तिच्या पूर्वीच्या उत्पादनव्यवस्थांहून ती मूलतः कशी भिन्न आहे, तिच्यात कामगारांचे कोणत्या पद्धतीने, कोणत्या प्रकारे शोषण होते, तिच्यात अपरिहार्यपणे जे परिवर्तन घडून येते ते कोणत्या नियमांना अनुसरून घडून येते – म्हणजे प्रारंभीचे तिच्या विकासाचे पर्व, त्यानंतरचे अवनतीचे पर्व आणि अखेरीस तिला प्राप्त होणारी कुंठित अवस्था ही तिच्यात होणारी स्थित्यंतरे कोणत्या नियमांना अनुसरून घडून येतात – ह्याविषयीचे मार्क्सचे सिद्धान्त बऱ्याच प्रमाणात परिचित होते. एवढेच नव्हे तर, परिस्थितीचे यथार्थ विश्लेषण करून माणसांना तिचे सम्यक आकलन करून देणे एवढेच विचारवंतांचे कार्य असते असे मार्क्स मानीत नाही; अशा आकलनाच्या संदर्भात माणसांना एक ऐतिहासिक भूमिका वठवायची असते, त्यांचे एक विशिष्ट कर्तव्य असते, असे तो मानतो. "कृतीचे मार्गदर्शन करणे हे ज्ञानाचे, आकलनाचे, विचाराचे प्रयोजन असते. उलट, परिस्थितीला इष्ट ते वळण देण्याची धडपड करणाऱ्या कृतीतून ज्ञानाचा उदय व विकास होतो; त्या परिस्थितीचे अधिकाधिक यथार्थ आकलन होत जाते." हा उपपत्ती (theory) आणि व्यवहार (practice) ह्यांच्या एकतेचा प्रसिद्ध मार्क्सवादी सिद्धान्त होय. भांडवलशाही उत्पादन-व्यवस्थेच्या उदरात जन्माला आलेला कामगारवर्ग तिचा विकास होत असताना वाढत जातो. एक सामाजिक वर्ग म्हणून आपले शोषण होत आहे ही जाणीव त्याला होते. हे शोषण जसजसे तीव्र होत जाते तसतशी ही वर्गजाणीवही अधिकाधिक तीव्र होत जाते, एक वर्ग म्हणून तो संघटित होतो. जेव्हा भांडवलशाही उत्पादनव्यवस्था कुंठित होते तेव्हा उठाव करून सामाजिक क्रांती घडवून आणणे – म्हणजे भांडवलशाही उत्पादनव्यवस्था नष्ट करून तिच्या जागी समाजवादी उत्पादनव्यवस्था प्रस्थापित करणे आणि मानवी इतिहासाचा मार्ग मोकळा करणे – हे आपले इतिहासदत्त कर्तव्य आहे; हे आकलन त्याला होते. ही क्रांती जेव्हा फलद्रूप होते तेव्हा सर्व माणसे, सर्व प्रकारच्या शोषणांपासून मुक्त झालेली असतात. आपल्या ठिकाणी असलेल्या मानवतेचा स्वायत्तपणे आविष्कार करायला ती मोकळी असतात. ही सर्वंकष क्रांती घडवून आणण्याची कामगिरी जरी इतिहासाने कामगारवर्गावर सोपविलेली असली तरी इतिहासाच्या प्रवाहाच्या दिशेचे आकलन ज्यांना झाले आहे अशा इतर व्यक्तीही – अन्य वर्गांचे सदस्य असलेल्या व्यक्तीही – ही कामगिरी पार पाडण्यात स्वेच्छेने सहभागी होऊ शकतात. इतिहासाच्या ओघाला अटकाव करण्याचा प्रयत्न न करता त्याच्या स्वाभाविक दिशेने त्याला गतिमान करण्याचा प्रयत्न आपण करू, असा निर्णय ते घेऊ शकतात; घेतात. मार्क्सच्या विचारव्यूहाच्या ह्या भागाचा भारतीयांना, महाराष्ट्रीयांना चांगला परिचय झाला. भारतीय कम्युनिस्ट पक्षाची स्थापना झाली. तिच्यात महाराष्ट्रीय तरुणांचा मोठा सहभाग होता. काही प्रमाणात नेतृत्व होते. मार्क्सने प्रतिपादन केलेला विनिमय मूल्याविषयीचा श्रम-सिद्धान्त, म्हणजे वस्तूंचे विनिमय-मूल्य त्यांचे उत्पादन करण्यात खर्ची पडलेल्या मानवी श्रमावरून ठरते हा सिद्धान्त, भांडवलशाहीत कामगारांचे शोषण, त्यांनी निर्माण केलेल्या अतिरिक्त मूल्याचे (surplus value) भांडवलदारांनी ग्रहण केल्यामुळे होते हे शोषणाचे मार्क्सप्रणीत स्पष्टीकरण, भांडवलशाहीत सातत्याने निर्माण होणाऱ्या दुष्ट व्यापार-चक्राची (trade-cycle) मार्क्सने लावलेली उपपत्ती, समाजवादी समाजाची स्थापना करण्यासाठी मार्क्सने दिग्दर्शित केलेली आणि लेनिनने विकसित केलेली (आणि अनुसरलेली) रणनीती (strategy), तिच्यात मार्क्स-लेनिनवादाचा अनुयायी असलेल्या कम्युनिस्ट पक्षाचे स्थान इत्यादी गोष्टींचा विसाव्या शतकाच्या तिसऱ्या दशकापासून महाराष्ट्राच्या बुद्धिजीवी-वर्गाला बराच परिचय आहे. त्यांच्या विषयी साधकबाधक चर्चाही अनेक वर्तुळांतून होत आली आहे. मार्क्स-लेनिनवादाचा अवलंब करून त्याच्या आधारे भांडवलशाही समाजाचे साम्यवादी (कम्युनिस्ट) समाजात ऐतिहासिक परिवर्तन करू पाहणाऱ्या सोव्हिएत युनियनचे मूर्त उदाहरणही सर्वांपुढे होते. अनेकांच्या दृष्टीने मार्क्स-लेनिनवादाच्या सत्यतेचे ते संशयातीत असे प्रमाण होते.

हे सर्व घडत होते तरी मार्क्सचे समग्र तत्त्वज्ञान, त्याचे दर्शन, ह्या बुद्धिजीवीवर्गाच्या जागृत विभागाच्या जिज्ञासेचा व अभ्यासाचा विषय होता असे म्हणवत नाही. ह्या समग्र दर्शनाची सातत्याने मांडणी होत होती, अगोदरच्या मांडणीत परिष्कार होत होते, त्यातील मूलभूत सिद्धान्तांची अटीतटीने चर्चा होत होती, असे दृश्य आढळत नाही. सोव्हिएत साम्राज्याचा डोलारा जेव्हा कोसळला तेव्हा ही घटना म्हणजे इतिहासाने मार्क्सवादाचे केलेले खंडन होय, असा ग्रह अनेकांनी करून घेतला. मार्क्सचे वैचारिक अधिराज्य संपुष्टात आले ह्याची ही घटना म्हणजे निशाणी होती असेच त्यांनी मानले, मार्क्सवादात अजून जिवंत काय आहे आणि मृत काय आहे ह्याचे विश्लेषण गंभीरपणे, मोठ्या प्रमाणावर झाले नाही.

ह्या पार्श्वभूमीवर श्री. मुरलीधर पवार यांचे *मार्क्सचा मानव विचार* हे पुस्तक विशेष स्वागतार्ह आहे. 'कार्ल मार्क्सचा निरीश्वरवाद', 'कार्ल मार्क्सची मानवी स्वभावाची संकल्पना', 'मार्क्सचे मानवी स्वातंत्र्याचे नीतिशास्त्र' आणि 'मार्क्सचा मानवी परात्मतेचा सिद्धान्त' ही त्यातील प्रकरणे पाहिली की ते केवळ मार्क्सच्या आर्थिक विचाराचा परामर्श घेत नसून त्यांच्या समग्र, मानवकेंद्री तत्त्वज्ञानाचे विवेचन करीत आहेत, हे स्पष्ट होते. मार्क्सवाद कालबाह्य झालेला नाही, ह्याची आपल्या मनोगतात ग्वाही देताना पवारांनी विंदा करंदीकरांच्या विधानांचा आश्रय घेतला आहे. "सोव्हिएत रशियाचे विघटन किंवा तेथील कम्युनिस्ट पार्टीची घसरण म्हणजे मार्क्सवादाचा पराभव नव्हे... जोपर्यंत आपल्या लोकशाहीत... राष्ट्रांतर्गत आर्थिक नियोजनाचे दृश्य परिणाम झोपडपट्टीतील अर्धनग्न पोरांपर्यंत पोहोचलेले मला दिसत नाहीत, तोपर्यंत माझा मार्क्सवाद इतिहासजमा होणार नाही." करंदीकरांना येथे प्रचलित समाजव्यवस्थेला मार्क्सवाद देत असलेले नैतिक आव्हान अभिप्रेत आहे. हे नैतिक आव्हान हा मार्क्सवादाचा अविभाज्य घटक किंवा अंग आहे ह्यात शंकाच नाही; पण पवार यांच्या प्रस्तुत विवेचनात ते केंद्रस्थानी नाही. 'मार्क्सची मानवाविषयीची, मानवी प्रकृतीविषयीची संकल्पना' हा त्यांच्या विवेचनाचा मध्यवर्ती विषय आहे. अर्थात ह्या संकल्पनेत माणसाचे, मानवजातीचे इतिहासात अटळपणे सिद्ध होणारे सामाजिक-नैतिक भवितव्य अंतर्हित आहेच.

ह्या विषयाचे पवारांनी जे विवेचन केले आहे त्याचा परामर्श घेणे हा ह्या प्रास्ताविकाचा उद्देश नाही. हे विवेचन सूक्ष्म, नेमके आणि विषयाच्या सर्व अंगांना समतोलपणे न्याय देणारे आहे. मार्क्सचे दर्शन मानवकेंद्री आहे; ते मानव्यवादी (humanist) दर्शनाचे एक रूप आहे. म्हणजे, आपल्या विवेचनात पवार हे मार्क्सच्या दर्शनाच्या गाभ्याला भिडले आहेत. हे विवेचन मुळातच लक्षपूर्वक वाचावे असे आहे. आधुनिक पाश्चात्त्य दार्शनिक परंपरेत मार्क्सवादाचे स्थान काय आहे, ह्याचे विवरण करण्याचा प्रयत्न मी ह्या प्रास्ताविकात करणार आहे. पवारांचे पुढे येणारे विवेचन समजायला त्याचे काही साहाय्य होईल अशी मला आशा आहे. पण ह्या विषयाची क्लिष्टता ध्यानी घेता पवार यांचे विवेचन सुगम आहे असेच म्हटले पाहिजे. तेव्हा ही प्रस्तावना टाळून जर वाचक सरळ पवारांनी केलेल्या मांडणीकडे गेले, तर ती समजून घ्यायला त्यांना विशेष अडचण येईल असे नाही.

मार्क्स हा प्रबोधनाचा (Enlightenment) वारस हाता असे मी वर म्हटले आहे. तेव्हा मार्क्सचा समग्र विचारव्यूह समजून घेण्यासाठी प्रबोधनकाळात रूढ, प्रभावी असलेल्या तत्त्वज्ञानापासून प्रारंभ करणे योग्य ठरेल.

प्रबोधनाच्या तत्त्वज्ञानाची थोडक्यात अशी मांडणी करता येईल:

१. वैज्ञानिक ज्ञान हेच एकमेव प्रमाण ज्ञान आहे. न्यूटनच्या 'प्रिन्सिपिया' मध्ये – न्यूटनच्या भौतिकशास्त्रात – वैज्ञानिक ज्ञानाचे 'मॉडेल' मूर्त झाले आहे आणि वैज्ञानिक विचारपद्धतीचे स्वरूपही न्यूटनच्या कामगिरीतून स्पष्ट झाले आहे. ही विचारपद्धती निरीक्षणावर आधारलेली आहे. ज्या विधानाचा निरीक्षणाद्वारे, इंद्रियसंवेदनांद्वारे प्रत्यय घेण्यात आला आहे तेच विधान सत्य म्हणून स्वीकारणे योग्य असते. वैज्ञानिक विचार-पद्धतीचा अवलंब करून माणसापुढे ठाकलेल्या विश्वाचे सम्यक यथार्थ ज्ञान माणसाला प्राप्त करून घेता येईल. ह्या ज्ञानाचा अखंडपणे विस्तार करीत नेता येईल. वैज्ञानिक ज्ञानाशिवाय प्रमाण ज्ञानाचा अन्य प्रकार नाही.

२. इंद्रियसंवेदनाद्वारे माणसाला बाह्य वस्तूंचे ज्ञान होते. मानसशास्त्राच्या नियमांना अनुसरून माणसे ह्या इंद्रिय-संवेदनांपासून त्यांच्या प्रतिकृती असलेल्या प्रतिकृती, प्रतिमा बनवितात. अनेक वस्तूंना उद्देशून ज्यांचे उपयोजन करता येते, अनेक वस्तूंना ज्या लावता येतात, अशा

अनुक्रमणिका

सामान्य संकल्पनाही माणसे बनवितात. ह्या इंद्रियसंवेदना आणि सामान्य संकल्पना ह्यांच्या माध्यमातून माणसे वस्तूंविषयी विचार करून त्यांच्या स्वरूपाचे प्रमाण ज्ञान मिळवू शकतात. इंद्रियसंवेदना हे सर्व मानवी ज्ञानाचेच एकमेव उगमस्थान आहे.

३. माणसांना स्वाभाविकपणे काही इच्छा असतात. कोणत्याही इच्छेची तृप्ती सुखद असते. कमीतकमी इच्छा नाकारून, जास्तीतजास्त इच्छांचे समाधान करण्यात जे सुख असते ते माणसाचे साध्य, त्याचे हित असते. ज्या प्रकारच्या कृत्यांमुळे माणसाचे हे हित साधले जाते ती नैतिक कृत्ये असतात. अशी कृत्ये, आचरण विवेकशील (रॅशनल) असते. येथे आणखी एक गोष्ट लक्षात घेतली पाहिजे. सर्वच माणसांना स्वतःचे सुख हवे असते. आपापले सुख हे त्यांचे साध्य असते हे ओळखून इतरांच्या सुखाच्या आड न येता स्वतःचे जास्तीतजास्त सुख साधले जाईल अशा रीतीने वागणे विवेकशील, नैतिक असते. आपल्या ज्या इच्छा तृप्त केल्या असता त्यांचा परिणाम म्हणून पुढे कितीतरी अधिक इच्छा तृप्त करायला आपण असमर्थ ठरू त्या इच्छा तृप्त करणे अविवेकी असते. त्याचप्रमाणे इतरांच्या मोठ्या सुखाच्या आड येऊन स्वतःचे कमी सुख, ते स्वतःचे आहे म्हणून साधणे अविवेकी असते.

४. इच्छा तृप्त करण्यासाठी काही भौतिक साधने आवश्यक असतात. निसर्गातील वस्तूंच्या स्वभावाचे, गुणधर्मांचे ज्ञान निरीक्षणाने आपल्याला प्राप्त होते. त्यांच्या आधारावर आपण ही साधने घडवू शकतो. वैज्ञानिक ज्ञान जसजसे प्रगत, अधिकाधिक व्यापक होत जाते, तसतसे त्याच्यावर आधारलेले तंत्रज्ञानही अधिकाधिक समर्थ होत जाते. आपण अधिकाधिक प्रकारच्या साधनांची अधिकाधिक प्रमाणात निर्मिती करू शकतो. त्यांचा वापर करून आपल्याला आपल्या अधिकाधिक इच्छा तृप्त करता येतात, सुख वाढत जाते. (अवजारांचा वापर करून उपयुक्त वस्तूंची निर्मिती करणारा कारागीर, उत्पादक हा प्रबोधनाच्या तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने आदर्श पुरुष आहे; शत्रूंची हत्या करण्यात प्रवीण असलेला योद्धा नव्हे.)

५. आज जो मानवी स्वभाव प्रत्यक्षात आढळून येतो त्यात अनेक अनिष्ट, दुष्ट प्रवृत्ती आहेत यात शंका नाही. उदा. स्वार्थ, इंद्रियलोलुपता, इत्यादी. पण माणसे जन्माला येतात तेव्हा एक समान मानवी प्रकृती घेऊन ती जन्माला येतात. त्यांच्याभोवतालच्या भिन्न परिस्थितीमुळे त्यांच्यावर भिन्न संस्कार होतात आणि त्यांचा परिणाम म्हणून त्यांच्यांत वेगवेगळ्या प्रवृत्ती, प्रेरणा निर्माण होतात. माणूस हा निसर्गाचा घटक आहे. इतर सर्व नैसर्गिक घटनांप्रमाणे मानवी भावना, प्रेरणा, इच्छा, कृत्ये ह्या मानसिक घटनाही कार्यकारणनियमांना अनुसरून नियत होतात. निसर्ग-विज्ञानांच्या प्रगतीमुळे भौतिक तंत्रज्ञान जसे अधिक समर्थ होते त्याप्रमाणे, मानवी स्वभावाविषयीचे आपले वैज्ञानिक ज्ञान जसजसे प्रगत होत जाईल तसतसे त्याचे उपयोजन करून आपण माणसांच्या स्वभावाला अधिकाधिक प्रमाणात इष्ट असे वळण देऊ शकू. माणसांचा स्वभाव परिपूर्णतेच्या, निर्दोषतेच्या दिशेने प्रगत होत जाईल. प्रत्येक माणूस इतरांचे जास्तीतजास्त सुख साधत असताना स्वतःचे जास्तीतजास्त सुख साधेल. समाजात संवाद आणि सामंजस्य नांदेल.

६. प्रबोधनाचे तत्त्वज्ञान 'अधिकारी पुरुष किंवा संस्था' (Authority) ही संकल्पना नाकारते. पारंपरिक समाजात दोन प्रकारच्या अधिकारांना मान्यता दिलेली आढळते. एक, धर्मसंस्था, चर्चचा धार्मिक अधिकार. धर्मग्रंथांत, उदा. बायबलमध्ये सत्य प्रकट झालेले असते आणि त्याचा अर्थ लावण्याचा विशेषाधिकार अधिकृत धर्मगुरूंकडे असतो. सर्वसाधारण माणसांना त्यांचे नियमन स्वीकारावे लागते. अधिकाराचा दुसरा प्रकार म्हणजे राजसत्ता. 'राजा', 'राजवंश', इत्यादी संकल्पनांत हा अधिकार मूर्त झालेला असतो. राजाला राज्य करण्याचा, इतरांचे नियमन करण्याचा अधिकार ईश्वराकडून प्राप्त झालेला असतो, अशी ही धारणा आहे. प्रबोधनाचे तत्त्वज्ञान विशेषाधिकारांचे हे दोन्ही प्रकार नाकारते. ह्यापासून असे निष्पन्न होते की, सर्व माणसे समान आहेत. सर्व माणसांत सारखीच मानवी प्रकृती नांदत असते आणि त्याच निसर्गनियमांना अनुसरून ह्या समान प्रकृतीत स्थित्यंतरे घडत असतात. कुणालाही इतर कुणाचे नियंत्रण करण्याचा अधिकार नसल्यामुळे माणसे

अनुक्रमणिका

मूलतः स्वतंत्र असतात आणि ती विवेकशील असल्यामुळे त्यांच्यांत बंधुभाव नांदत असतो. स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुभाव ह्या मूल्यांना मानवी प्रकृतीतच अधिष्ठान आहे, ही नैसर्गिक मानवी मूल्ये आहेत.

७. माणूस निःशेषपणे निसर्गाचा घटक आहे. तो निसर्ग-नियमांनी बद्ध आहे. प्रबोधनाच्या तत्त्वज्ञानाचा हा सारभुत सिद्धान्त आहे. तेव्हा हे जडवादी तत्त्वज्ञान आहे.

आता ह्या विचारप्रणालीत आणि तिच्यावर आधारलेल्या सामाजिक परिवर्तनाच्या कार्यक्रमात एक विसंगती आहे. माणसांची परिस्थिती बदलली की माणसाच्या प्रवृत्ती-प्रेरणा बदलतात आणि म्हणून त्यांच्या परिस्थितीत इष्ट ते बदल घडवून आणले की त्यांच्या प्रवृत्ती-प्रेरणाही इष्ट दिशेने बदलतील, ही गोष्ट त्यात स्वीकारली आहे. आता, प्रश्न असा आहे की, परिस्थिती इष्ट प्रकारे कशी बदलली जाईल? 'परिस्थिती' जर (निसर्गनियमांना अनुसरून) स्वतःच आपोआप बदलत असेल आणि ह्याचा परिणाम म्हणून माणसांच्या प्रवृत्ती-प्रेरणा बदलत असतील, तर परिस्थितीत नेहमी इष्ट ते बदल घडून येतील, अशी खात्री देता येणार नाही. परिस्थितीत आणि मानवी प्रकृतीत जे बदल घडून येतील त्यांच्यावर माणसाचे नियंत्रण राहणार नाही. उलट, माणसेच जाणीवपूर्वक हे बदल घडवून आणतात, असे असेल तर माणसे ज्या स्थितीत ती आज आहेत त्या स्थितीत अपूर्ण, सदोष असल्यामुळे हे बदल निखळपणे इष्ट असणार नाहीत. इष्ट आणि अनिष्ट ह्यांचे मिश्रण असे त्यांचे स्वरूप असेल. म्हणजे, मानवी स्थिती मूलतः सुधारणार नाही. ती सातत्याने सुधारत जाईल असे जर मानायचे असेल, तर असेही मानावे लागेल की काही माणसे विशुद्धपणे चांगली असतील, इष्ट त्याच प्रवृत्ती-प्रेरणा त्यांच्या ठिकाणी असतील व म्हणून ती परिस्थितीत केवळ इष्ट असेच बदल घडवून आणतील. पण ह्याचा अर्थ असा होईल की, काही माणसे विशेषाधिकारी आहेत आणि त्यांचे नियमन इतरांनी स्वतःच्या भल्यासाठीच स्वीकारले पाहिजे.

आपल्या 'फॉइरबाखवरील सिद्धान्ता'त (*Theses on Feuerbach*) मार्क्सने ह्या विसंगतीवर बोट ठेवले आहे. मार्क्स म्हणतो, "माणसे परिस्थितीची आणि त्यांना जे वळण लावले गेले असेल त्याची निर्मिती असतात आणि म्हणून वेगळी परिस्थिती आणि बदललेले वळण यांच्यापासून वेगळी माणसे निर्माण होतात, हा जडवादी सिद्धान्त हे विसरतो की माणसेच परिस्थितीत बदल घडवून आणीत असतात आणि स्वतः शिक्षकालाच शिक्षित होण्याची जरूरी असते. ह्यामुळे हा सिद्धान्त अपरिहार्यपणे समाजाचे दोन भागांत विभाजन घडवून आणण्यापर्यंत येऊन ठेपतो. अशा दोन विभागांत की ज्यातील एक दुसऱ्याहून वरिष्ठ असतो." (The materialist doctrine that men are products of circumstances and upbringing and that, therefore, changed men are products of other circumstances and changed upbringing, forgets that it is men that change circumstances and that the educator himself needs educating. Hence, this doctrine necessarily arrives at dividing society into two parts, of which one is superior to the other. -- Theses III)

असे होण्याचे मार्क्सने जे कारण सांगितले आहे ते असे की, त्याच्या वेळेपर्यंतच्या जडवादात – प्रबोधनकालीन जडवाद आणि फॉइरबाखचा जडवाद यांच्यात – माणसाच्या क्रिया-शीलतेकडे दुर्लक्ष झालेले आहे. माणूस निसर्गाचा घटक आहे हे मान्य करूया; पण माणसाचा निसर्गाशी जो संबंध आहे, नाते आहे त्याचे स्वरूप काय आहे? मार्क्सचे म्हणणे असे आहे की, 'जुना' जडवाद हे नाते दर्शनाचे, चिंतनाचे (contemplation) आहे असे मानतो. म्हणजे निसर्गात वस्तू असतात आणि इंद्रियसंवेदनाद्वारे त्यांचे ज्ञान माणसाला होते, त्या वस्तू त्याला प्रतीत होतात, त्याच्या जाणिवेच्या त्या आशय बनतात; पण मार्क्सचे स्वतःचे म्हणणे असे आहे की, माणूस आणि निसर्ग ह्यांच्या दरम्यानचे नाते हे मूलतः क्रियाशीलतेचे (activity), व्यवहाराचे (practice) नाते आहे. माणूस निसर्गातील वस्तूंवर क्रिया करतो, त्यांच्यात इष्ट असे बदल घडवून आणू पाहतो, स्वतःला अनुकूल ठरेल असे रूप त्यांना देऊ पाहतो. ह्या कृतीतून वस्तू बदलतात आणि कर्ता असलेला माणूसही बदलतो. अशा क्रियेच्या, कृतिशीलतेच्या संदर्भातच वस्तू ज्ञानाचा विषय बनते. ती असते आणि माणूस तिचे चिंतन करतो, ती तटस्थपणे माणसाला प्रतीत होते, अशी परिस्थिती नसते. कृतीचे एक टोक, एक ध्रुव म्हणजे निसर्गाचा घटक असलेली आणि ज्ञानाचा विषय झालेली वस्तू आणि दुसरा ध्रुव म्हणजे कर्ता

असलेला माणूस. हे ध्रुव कृतीचे आंतरिक घटक असतात. ते स्वतंत्रपणे नांदत नाहीत. In the beginning was the deed. आणि ही कृती प्रत्यक्ष घडणारी, संवेद्य (sensuous) अशी कृती असते. वस्तूच्या संबंधातील इंद्रियसंवेदना, त्यांच्याशी संबंधित असलेल्या, माणसाला जाणवणाऱ्या, भावणाऱ्या इच्छा, भावना, त्याने प्रेरित केलेल्या शारीरिक हालचाली इत्यादी हे तिच्या स्वरूपाचे घटक असतात. वास्तव जगात घडणारी, वास्तव अशी ती कृती असते; अलौकिक, काल्पनिक अशी ती कृती नसते. (उदा. ईश्वराने केलेल्या जगाच्या निर्मितीसारखी ती अलौकिक कृती नसते.)

वस्तू जर केवळ चिंतनाचा विषय असल्या तर असा प्रश्न उद्‌भवू शकेल की वस्तूंचे जे स्वरूप आपल्याला प्रतीत होते ते यथार्थ असते का? वस्तूंचे स्वतःचे जे स्वरूप असते तेच आपल्याला प्रतीत होते का? की आपल्या चिंतनाला, जाणिवेला ते विपरीत स्वरूपात प्रतीत होते? त्या समस्येची सोडवणूक करताच येत नाही, कारण चिंतनाला प्रतीत होणारे वस्तूंचे स्वरूप यथार्थ आहे की नाही, हे आपण वस्तूंचे (फिरून) चिंतन करूनच ठरवू शकतो. दुसरा मार्गच नाही. पण ह्या दुसऱ्या चिंतनाला प्रतीत होणारे स्वरूप यथार्थ आहे असे मानायला आधार काय? पण माणसाची कृतिशीलता ध्यानात घेतली की ह्या प्रश्नाचे उत्तर मिळते; किंबहुना, हा प्रश्नच उपस्थित होत नाही, हे कळते. कारण मानवी कृतीच्या संदर्भातच वस्तूंचे स्वरूप प्रतीत होत असते. कृतीला साध्य असते – काहीतरी घडवून आणायचे असते – आणि साध्य एका विशिष्ट रीतीने सिद्ध करायचे असते. वस्तूंचे स्वतःचे जे स्वरूप असेल त्याला अनुसरणारी, त्याच्याशी मिळतीजुळती असलेली अशी ही रीत असली पाहिजे. नाहीतर ते साध्य सिद्ध होणार नाही. तेव्हा कृती जर यशस्वी झाली तर वस्तूंच्या स्वरूपाविषयी आपण जी कल्पना केली होती ती यथार्थ होती, असे आश्वासन मिळते. आपल्या चिंतनाला प्रतीत होणारी वस्तूंची स्वरूपे यथार्थ आहेत की नाहीत हे ठरविण्याचा यशस्वी कृती हा एकमेव निकष आहे आणि तो पुरेसा आहे.

सारांश, मानवी अस्तित्व, माणूस हे जे वास्तव आहे ते कृतिशील असे वास्तव आहे. कृतिशीलता ही मानवी वास्तवता आहे. म्हणजे, मानवी अस्तित्व हे माणसांनी, मानवजातीने, मानवी समूहांनी निर्माण केलेल्या एका मानवी जगात मूर्त झालेले, प्रकट झालेले असते. मानवी प्रकृती धारण करणारा माणूस हा ह्या जगाचा एक ध्रुव आहे; निसर्ग हा त्याचा दुसरा ध्रुव आहे आणि चुंबकाभोवती जसे चुंबकीय क्षेत्र संघटित झालेले असते तसे ह्या दोन ध्रुवांभोवती, त्यांच्या आधारावर मानवी जग संघटित झालेले असते. हे जग निसर्गाचा भाग आहे, ह्यात शंका नाही; पण त्याचे एवढेच वर्णन केले तर ते अपुरे आणि विपरीत ठरेल. कारण (मानवेतर) निसर्ग त्याचा केवळ एक ध्रुव आहे. निसर्गातून उदयाला आलेला माणूस हा त्याचा दुसरा ध्रुव आहे. भौतिक, रासायनिक वस्तूंचे किंवा त्यावर आधारलेले वनस्पती-प्राण्यांचे जग घेतले तर त्याचे स्वरूप मानवी जगाच्या स्वरूपाहून मूलतः भिन्न असते. कारण ती इतर अस्तित्वे मानवी अस्तित्वासारखी क्रियाशील नाहीत.

मार्क्स म्हणतो : "The chief defect of all hitherto existing materialism – that of Feuerbach included – is that the thing, reality, sensuousness, is conceived only in the form of the **object** of contemplation, but not as **human sensuous activity, practice**, not subjectively. Hence, it happened that the **active** side, in contradiction to materialism, was developed by idealism – but only abstractly, since, of course, idealism does not know real, sensuous activity as such.... (Feuerbach) does not conceive human activity itself as **objective activity**.... Hence he does not grasp the significance of 'revolutionary', of 'practical critical' activity.

The question whether objective truth can be attributed to human thinking is not a question of theory but is a **practical** question. In practice man must prove the truth, the reality and power, the this-sidedness of his thinking. The dispute over the reality or non-reality of thinking which is isolated from practice is a purely **scholastic** question. (*Theses on Feuerbach*, Theses I and II).

जुन्या, म्हणजे मार्क्सपूर्वीच्या जडवाद्यांनी मानवी कृतिशीलतेकडे दुर्लक्ष केले; पण चिद्वाद्यांनी (idealists) मानवी अस्तित्वाच्या ह्या वैशिष्ट्याची दखल घेतली, त्याच्याविषयीच्या उपपत्ती विकसित केल्या. पण त्यांच्याही उपपत्ती अमूर्त (abstract) आहेत; मानवी कृतीचे मूर्त, समग्र स्वरूप चिद्वादी उपपत्ती ध्यानात घेत नाही असे विधान मार्क्सने ह्या उताऱ्यात केले आहे. ते समजून घेतले की मार्क्सच्या विचारव्यूहाची तत्त्वज्ञानात्मक पार्श्वभूमी स्पष्ट होईल. 'चिद्वादी विचारवंत' म्हणून मार्क्सला कांट आणि हेगेल, विशेषतः हेगेल, अभिप्रेत असणार. ह्या श्रेष्ठ तत्त्ववेत्त्यांच्या समग्र तत्त्वज्ञानाचा येथे थोडक्यातही परामर्श घेता येणार नाही हे उघड आहे. पण मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानाशी त्यांचा जो संबंध आहे त्याचा विचार करणे योग्य ठरेल.

वरील उताऱ्यात मार्क्स 'मानवी संवेद्य कृती'चा (human sensuous activity) 'subjectivity' असाही उल्लेख करतो. माणूस असणे म्हणजे विषयी (subject) असणे. मानवी अनुभवात, ज्ञानात हा विषयी जी भूमिका बजावतो तिचे कांटने केलेले विवरण हा त्याच्या तत्त्वज्ञानाचा महत्त्वाचा भाग आहे. कांटचे मत थोडक्यात असे : विषयी असण्यात ह्या विषयीला आत्मभान असणे, स्वतःची जाणीव असणे सामावलेले असते. आता विषयीला अशी स्वतःची जाणीव असायची असेल, तर स्वतःपासून भिन्न असलेल्या आणि स्वतःपासून भिन्न म्हणून ओळखल्या गेलेल्या विषयवस्तूची (object) जाणीवही त्याला असली पाहिजे. ('मी' म्हणून स्वतःला जाणण्यात ह्या 'मी' हून भिन्न असलेल्या वस्तूची जाणीव 'मी'ला असली पाहिजे आणि 'मी'ने ती वस्तू स्वतःहून भिन्न आहे हे जाणलेले, ओळखलेले असले पाहिजे. त्याशिवाय 'मी' स्वतःला 'मी' म्हणून ओळखणारच नाही. जगात फक्त 'मी'च असेल तर असा 'मी' स्वतःला 'मी' म्हणून ओळखू शकणार नाही; त्याला आत्मभान असणार नाही.) तेव्हा स्वतःहून भिन्न म्हणून ओळखण्यात येणाऱ्या विषयवस्तूची जाणीव हा विषयीच्या आत्मभानाचा अनिवार्य घटक असतो. आता कांट पुढे असे म्हणतो की मानवी जाणिवेचे हे वैशिष्ट्य आहे की, ज्या विषयवस्तूंची ती जाणीव असते, ज्या वस्तू तिचे **विषय** असतात, त्या तिला **दिलेल्या, लाभलेल्या** असतात; त्या तिने निर्माण केलेल्या नसतात, त्या वस्तू तिचे आविष्कार नसतात. (आपण जाणिवेच्या अशा एखाद्या रूपाची कल्पना करू शकतो की तिचे विषय ही तिची निर्मिती असते. उदा. ईश्वरी जाणीव. पण मानवी जाणीव अशी नसते.) कांटचे पुढे म्हणणे असे आहे की, मानवी जाणिवेला देण्यात येणाऱ्या ह्या विषयवस्तू इंद्रियसंवेदनांच्या स्वरूपात तिला लाभतात. आता कांटचा युक्तिवाद असा आहे की, ह्या संवेदना ही मानवी अनुभवाची, ज्ञानाची केवळ (कच्ची) सामग्री असते. तिला एक विशिष्ट रूप देऊनच विषयी तिचे ग्रहण करू शकतो. जाणिवेला प्रतीत होणारे विषय हे स्वरूप, स्थान त्यांना मगच प्राप्त होते. मानवी विषयी आपल्याला लाभलेल्या संवेदनांना जे रूप देऊन त्यांना आपल्या अनुभवाचे विषय बनवितो ते रूप असे : ह्या संवेदना (संवेद्य) म्हणजे अवकाशात (space) स्थाने असलेल्या आणि काळात (time) बदलत जाणाऱ्या आणि परस्परांवर नियमांना अनुसरून कार्य करणाऱ्या (बाह्य) वस्तूंचे गुणधर्म आहेत असे विषयी मानतो, असा त्यांच्याविषयी निर्णय करतो, हे रूप तो संवेद्यांना देतो. संवेद्यांना असे रूप दिले गेल्यानेच त्या मानवी जाणिवेचा विषय बनू शकतात. हे रूप त्यांना दिले गेले नाही तर त्या ज्ञानाचा विषय बनू शकणार नाहीत; त्या अज्ञेय राहतील.

आता हे रूप काही संकल्पनांचे बनलेले असते; काल, अवकाश, द्रव्य (substance), कारण-कार्य (cause-effect), इत्यादी. ह्या संकल्पना मानवी विषयीमध्ये अंतर्भूत असतात; त्या विषयीला इंद्रियसंवेदनांकडून प्राप्त होत नाहीत. ह्या अर्थाने त्या पूर्वप्राप्त (a priori) असतात. संवेदना लाभल्या की ह्या संकल्पनांचा वापर करून, संवेदनांना एक विशिष्ट रूप, आकार देऊन मानवी विषयी आपला अनुभव सिद्ध करतो. अवकाशात पसरलेल्या, कालात बदलत जाणाऱ्या, परस्परांवर नियमबद्ध रीतीने कार्य करणाऱ्या वस्तूंचे जे जग आपल्या ज्ञानाचा, अनुभवांचा विषय असते त्याचे रूप, त्याचा आकार हा मानवी विषयीने त्याला दिलेला आकार असतो. विषयीने आकारित केलेले जगच त्याच्या अनुभवाचा विषय असते. ज्या वस्तूंपासून विषयीला संवेदना लाभतात त्यांचे स्वतःचे स्वरूप कसे असते हे ज्ञान त्याला होऊ शकत नाही. आकारित संवेदनांचे जे जग असते त्याचाच त्याला अनुभव येतो; पण ह्या जगाच्या संदर्भातच त्याचे व्यवहार चालतात. हे जग मानवी विषयीने, काही प्रमाणात, घडविलेले

जग असते. जगाचा ज्ञाता असलेला विषयी जगाचा (काही प्रमाणात) कर्ताही असतो.

अर्थात, मानवी विषयी हा ज्या जगात त्याला स्थान आहे त्या जगाचा (काही प्रमाणात) कर्ता असतो हा सिद्धान्त मार्क्स चिद्वादी म्हणून नाकारील, पण पुढे जाऊ. मानवी विषयीच्या अंगी ज्ञाता म्हणून क्रियाशीलता असते, हे कांटचे म्हणणे आहेच. पण ह्याशिवाय, कांटच्या म्हणण्याप्रमाणे, मानवी विषयीच्या ठिकाणी दुसऱ्या प्रकारची क्रियाशीलता असते. ही दुसरी क्रियाशीलता, एक कर्ता म्हणून, त्याच्या अंगी असते. माणसाला इच्छा असतात. त्यांचे समाधान करण्यासाठी तो कृती करतो. इच्छांचे समाधान करताना उचित साधनांचा वापर अनेकदा करावा लागतो. थंडीच्या रात्री ऊब पाहिजे असेल तर जाळ पेटवावा लागतो. इच्छेचे समाधान करण्यासाठी उचित साधनांचा वापर करण्यात माणसाची विवेकशीलता (rationality) दिसून येते. पण माणसांच्या ठिकाणी दुसऱ्या प्रकारची, उच्चतर पातळीवरची विवेकशीलताही असते. ही मानवी नीतीमध्ये प्रकट होते. एखाद्या विशिष्ट परिस्थितीत एखादे कृत्य माझ्यासाठी नैतिक कृत्य आहे – नैतिकदृष्ट्या योग्य असे ते कृत्य आहे – असे असेल तर हे ओळखण्यात असे अनुस्यूत असते की त्या प्रकारच्या परिस्थितीत असलेल्या **कुणाही** माणसासाठी ते कृत्य नैतिक असते. म्हणजे एखादे कृत्य नैतिक असते तेव्हा त्याच्यात एक **सार्वत्रिक** (universal) नियम किंवा तत्त्व अनुस्यूत असते. ह्या प्रकारच्या परिस्थितीत सर्व माणसांनी ह्या प्रकारचे कृत्य करावे, करणे योग्य आहे असे हे तत्त्व असते आणि एखादे कृत्य (विशिष्ट परिस्थितीत) नैतिक असते हे आपण ओळखतो, तेव्हा त्या प्रकारच्या परिस्थितीत, आपल्याला आवडत असो वा नसो, आपल्या इच्छा काहीही असोत, ते कृत्य करणे आपल्यावर बंधनकारक असते, जे आपण अनिवार्यपणे (necessarily) केले पाहिजे असे ते कृत्य असते असेही आपण ओळखतो. म्हणजे नैतिक नियम सार्वत्रिक-आणि अनिवार्य असतात. आता, कांटच्या म्हणण्या-प्रमाणे अशी सार्वत्रिक आणि अनिवार्य तत्त्वे आपल्याला विवेक (Reason) ह्या ज्ञानशक्तीपासून लाभतात.

मानवी विषयीच्या ठिकाणी अनेक भिन्न पण परस्परांशी संबंधित असलेल्या ज्ञानशक्ती असतात. उदा., संवेदन-शीलता (sensibility) – जिच्यामुळे आपल्याला संवेदना लाभतात –, किंवा धारणा (understanding) – जी कारण-कार्य, द्रव्य, इत्यादी पूर्वप्राप्त संकल्पना उपलब्ध करून देते आणि त्यांचे उपयोजन करते इत्यादी. त्याचप्रमाणे विवेक हीसुद्धा मानवी विषयीच्या ठिकाणी असलेली एक ज्ञानशक्ती आहे आणि ती सार्वत्रिक आणि अनिवार्य तत्त्वे उपलब्ध करून देते. आता येथे एक प्रश्न उपस्थित होईल. धारणाशक्ती-सुद्धा सार्वत्रिक आणि अनिवार्य तत्त्वे, नियम उपलब्ध करून देते. उदा., कारण-कार्य ही पूर्वप्राप्त संकल्पना धारणाशक्तीकडून आपल्याला लाभते. तिच्याशी निगडित असलेला नियम असा की, **'कोणतीही घटना ही कार्य असते आणि तिचे कारण असतेच.'** हाही सार्वत्रिक आणि अनिवार्य नियम आहे. धारणा-शक्तीपासून जर सार्वत्रिक आणि अनिवार्य नियम निःसृत होत असतील, तर तिच्यात आणि विवेकशक्तीत भेद काय?

ह्याचा उलगडा असा : धारणाशक्तीपासून लाभणारे नियम सार्वत्रिक आणि अनिवार्य असतात खरे; पण ते सापेक्षही असतात. समजा 'क' ही घटना घडते. ती एक कार्य आहे. तेव्हा तिचे कारण असलेच पाहिजे. समजा 'ब' हे तिचे कारण आहे. मग हा सार्वत्रिक आणि अनिवार्य नियम लाभतो की जेव्हा जेव्हा 'ब' घडते तेव्हा तेव्हा 'क' घडतेच. पण हा सापेक्ष नियम आहे. कारण 'ब' स्वतः कार्य आहे आणि त्याचेही कारण असले पाहिजे. समजा ते 'अ' आहे. 'ब' घडले तर 'क' अनिवार्यतेने घडते. पण 'ब'चे घडणे अनिवार्य नाही. ते 'अ' घडण्यावर अवलंबून आहे. 'अ' घडल्यावर 'ब' अनिवार्यतेने घडते आणि मग 'क' अनिवार्यतेने घडते. पण 'अ' अनिवार्यतेने घडत नाही. ही कार्य-कारण मालिका आपण कितीही दूरवर नेऊ शकू; पण आपण शेवटपर्यंत सापेक्षतेच्या परिघात बंदिस्त असू. पण, समजा, आपण अशा अस्तित्वाची संकल्पना केली की जे आत्मकारण आहे आणि इतर जे काही आहे ते त्याचे साक्षात किंवा परंपरेने कारण आहे. असे अस्तित्व हे निरपेक्ष (unconditioned), केवल (absolute) कारण असेल. निरपेक्ष, केवल अशा अस्तित्वांच्या संकल्पनांना कांट परिकल्पना (Idea) म्हणतो. त्यांच्यावर आधारलेली तत्त्वे निरपेक्ष, केवल असतात.

आता नैतिक नियम किंवा तत्त्वे निरपेक्ष, केवल असतात. एखादे कृत्य नैतिक आहे असे जेव्हा मी ओळखतो तेव्हा ते निरपेक्षपणे, विनाअट माझ्यावर (आणि इतरांवर) बंधनकारक आहे हे मी स्वीकारतो. तेव्हा नैतिक नियम सार्वत्रिक आणि





अनुक्रमणिका

अनिवार्य तर असतातच पण ते निरुपाधिक, केवलही असतात. म्हणून त्यांचा उगम विवेकशक्तीत असतो असे कांटचे म्हणणे आहे. विशिष्ट प्रसंगी काय करणे योग्य, नैतिक आहे ह्याविषयीचा आदेश माणसाची विवेकशक्ती त्याला देते. पण विवेकशक्ती मानवी व्यक्तीच्या स्वतःच्या प्रकृतीचा घटक असल्यामुळे हा आदेश व्यक्तीने स्वतःलाच दिलेला असतो. म्हणजे माणूस हा आत्मनियमन करणारा, स्वायत्त असा विषयी असतो. दुसरी गोष्ट अशी की व्यक्ती स्वतःला जे नैतिक आदेश देते त्यात एक सामान्य, सार्वत्रिक नियम अनुस्यूत असतो. व्यक्तीने सर्व मानवी व्यक्तींसाठी किंवा सर्व विवेकशील विषयींसाठी घालून दिलेला तो नियम असतो. म्हणजे मानवी व्यक्ती सार्वभौम असते. पण सर्वच व्यक्ती अशा प्रकारे सार्वभौम असल्यामुळे कुणीच सार्वभौम नसते. अशा रीतीने नैतिक आदेश प्रसृत करून मानवी विषयी आपल्या विवेकशक्तीच्या बळावर स्वायत्त आणि समान दर्जाच्या विषयींचे एक मंडळ स्थापन करते. सर्व मानवी व्यक्ती विवेकशील असल्यामुळे सर्व मानवी व्यक्ती ह्या मंडळाच्या सदस्य असतात. तेव्हा स्वायत्तता (स्वातंत्र्य), समता आणि बंधुभाव ही मूलभूत आणि सार्वत्रिक नैतिक मूल्ये ठरतात. (स्वायत्त व्यक्तींच्या ह्या मंडळाला कांट 'साध्यांचे राज्य' (Kingdom of Ends) म्हणतो. ह्या संकल्पनेचा समग्र उलगडा येथे करायचे कारण नाही.)

महत्त्वाची गोष्ट अशी की, माणूस आपल्या विवेकशक्तीच्या बळावर एक नैतिक व्यवस्था, एक नैतिक 'जग' स्थापन करतो. विवेकशक्ती क्रियाशील असते आणि हे जग स्थापन करण्यात तिचा आविष्कार होतो. हे मानवनिर्मित जग आहे. नैतिक जग हे निसर्गावर, भौतिक सृष्टीवर अधिष्ठित असते. पण भौतिक सृष्टीचा केवळ एक भाग म्हणून त्याच्याकडे पाहता येणार नाही. नैतिक व्यवस्थेतील घडामोडींचे वर्णन करताना आपण ती व्यवस्था तोलून धरणाऱ्या काही संकल्पना वापरतो. उदा. 'कर्तव्य', 'स्वायत्तता', 'व्यक्तीचे कल्याण', 'हित', इत्यादी. भौतिक जगातील वस्तूंचे, प्रक्रियांचे वर्णन करण्यासाठी ह्या संकल्पना वापरण्याला अवकाश नसतो. तेव्हा नैतिक जग हे वेगळ्या पातळीवरचे अस्तित्व, अस्तित्वाचे रूप आहे आणि मानवी विषयीच्या क्रियाशीलतेतून निर्माण झालेले जग आहे.

पण मार्क्स म्हणेल की, कांटप्रणीत नैतिक व्यवस्था निर्माण करणारी क्रियाशीलता ही अमूर्त (abstract) आहे. कांट काय करीत आहे? विवेकशक्तीविषयीची एक संकल्पना निर्माण करून तिच्या आधारावर तो एक आदर्श नैतिक व्यवस्थेचे चित्र रंगवीत आहे. पण वस्तुतः कोणताही विशिष्ट मानवी समाज घेतला तर त्याला आधारभूत असलेली अशी त्याची नीती असतेच. तशी नसती तर तो एक समाज म्हणून टिकूच शकणार नाही. पण भिन्न समाजात भिन्न नैतिक व्यवस्था नांदताना आढळतात. नीतीची भिन्न रूपे त्यात प्रतिष्ठा पावलेली आहेत, मान्य झालेली आहेत असे दिसून येते. असे का होते ह्याचा उलगडा कांट करीत नाही. नीती ही विवेकशक्तीने निर्माण केलेली असते असे मानले तरी भिन्न समाजात विवेकशक्ती नीतीची भिन्न रूपे का निर्माण करते, (किंवा भिन्न समाजात विवेकशक्ती भिन्न रूपे का धारण करते) ह्याचे स्पष्टीकरण होणे आवश्यक आहे. ते कांट करीत नाही. तेव्हा कांटने प्रतिपादन केलेली क्रियाशीलता अमूर्तच राहते.

आता आपण हेगेलच्या तत्त्वज्ञानाकडे वळू. हेगेलची भूमिका, आपल्या संदर्भात, साररूपाने अशी मांडता येईल : कांटच्या भूमिकेत दोन घटक आहेत. एक असा की, मानवी व्यक्ती हा एक आत्मभान असलेला विषयी आहे ही गोष्ट कांट ओळखतो. असा विषयी असायचा तर त्याच्याहून भिन्न असलेली विषयवस्तू असली पाहिजे आणि ती स्वतःहून भिन्न आहे असे त्याने जाणले पाहिजे, हे आपण पाहिले. आपण लक्षणेने असे म्हणू की, आत्मभान असलेल्या विषयीला स्वतःहून भिन्न असलेल्या अशा आणि ज्याचे ज्ञान त्याला आहे अशा विषयाची गरज असते, त्याच्याहून भिन्न असे काहीतरी असणे, तदितर (Other) असे काहीतरी असणे ही त्याच्या अस्तित्वाची अट असते. आता, कांटचे म्हणणे असे आहे की, मानवी विषयीला हा इतर, हा विषय इंद्रियसंवेदनांच्या रूपाने लाभतो. ह्या इंद्रियसंवेदनांना एक विशिष्ट रूप देऊन हा विषयी ज्या विषयवस्तूंचे ज्ञान त्याला असते किंवा होऊ शकते त्या सिद्ध करतो. पण ज्या मूळ वस्तूंपासून (Things in themselves) ह्या इंद्रियसंवेदना त्याला लाभतात त्यांचे ज्ञान त्याला होऊ शकत नाही. त्या अज्ञेय राहतात. इंद्रिय-संवेदनांच्या सामग्रीपासून पूर्वप्राप्त संकल्पनांच्या साहाय्याने ज्या विषयवस्तू त्याने घडविलेल्या असतात त्यांचेच त्याला ज्ञान होऊ शकते.

(ह्यात ज्ञात्याने स्वतः जे घडविलेले असते त्याचेच त्याला ज्ञान होऊ शकते असे गृहीत आहे.) पण ही भूमिका आत्मविसंगत आहे. एखादी वस्तू आहे पण तिचे ज्ञान होऊ शकत नाही, असे असणे अशक्य आहे. कारण तिचे अजिबात ज्ञान होत नसेल. तर ती आहे असे कसे म्हणता येईल? तेव्हा अज्ञेय असे काही असू शकत नाही. विषयीशिवाय जे काही असेल ते विषयीचा विषय असले पाहिजे.

कांटच्या भूमिकेतील दुसरा घटक असा : त्याच्या म्हणण्याप्रमाणे मानवी विवेकशक्ती परिकल्पना (Ideas) निर्माण करते. निरपेक्ष, केवल, पूर्ण (Whole) असे अस्तित्व हा परिकल्पनांचा आशय असतो. उदा. आत्मकारण असलेला असा समग्र विश्वाचा निर्माता, किंवा समग्र विश्व. आता परिकल्पनांपासून ज्ञान मिळू शकत नाही, असे कांटचे म्हणणे आहे. कारण कशाचेही ज्ञान व्हायचे असेल तर त्याच्याशी संबंधित अशा इंद्रियसंवेदना लाभल्या पाहिजेत आणि केवल अस्तित्वाच्या संबंधातील संवेदना आपल्याला लाभू शकत नाहीत. (पण मानवी ज्ञानाच्या संदर्भात परिकल्पनांना एक कार्य आहे. ज्ञानाचा सातत्याने विकास करण्याची प्रेरणा त्या माणसाला देतात. उदा. 'अ हे ब चे कारण आहे' हे ज्ञान झाले की 'अ' ही निरपेक्ष घटना नाही, ती सापेक्ष आहे, तिचेही कारण आहे हे स्मरण त्या आपल्याला देतात आणि 'अ'चे कारण शोधून काढायला प्रवृत्त करतात.)

आता हेगेल 'विवेक' आणि 'विषयी' ह्या संकल्पना एकवटतो. विवेकशक्ती हा केवल (absolute) असा विषयी आहे. म्हणजे तो वैश्विक विषयी आहे. असा विषयी असेल तर त्याच्याहून भिन्न असा, तदितर असा विषय असला पाहिजे आणि तो भिन्न, इतर आहे हे ज्ञानही विषयीला असले पाहिजे. विषयी आणि विषय हे जरी परस्परांच्या संबंधात सापेक्ष असले, दुसरा असणे ही पहिला असण्याची अट असली, तरी ह्या द्वंद्वात विषयीला प्राथम्य असते. कारण विषयी क्रियाशील असतो. तो जेव्हा विषयाला स्वतःचे रूप देतो तेव्हाच त्याचे विषयीला ज्ञान होते आणि तेव्हाच तो खराखुरा विषय बनतो.

विषयी असणे म्हणजे क्रियाशील असणे, स्वतःचा आविष्कार करणारा असणे. ह्या आविष्काराचे स्वरूप माणसाच्या जीवनापासून समजू शकते. कारण माणूस हा विषयी आहे आणि म्हणून तो आविष्कारी आहे. ज्ञानाच्या संदर्भात असे म्हणता येईल की, एखादा बाह्य वस्तू असते, विषयीपासून भिन्न असलेली वस्तू असते आणि तिला अनुरूप असलेली संकल्पना स्वतःतून निर्माण करून विषयी त्या वस्तूला उद्देशून ती लावतो, ती वस्तू त्या संकल्पनेखाली आणतो, ती वस्तू त्या संकल्पनेखाली उपनीत करतो (subsumes). उदा., दिसलेली वस्तू गाय आहे असा निर्णय तो करतो. उलट, कृतीच्या संदर्भात पाहता, उदा., पाणी वाहून नेण्यासाठी अनुकूल ठरेल अशा साधनाची कल्पना माझ्या मनात असते आणि अनुरूप अशा बाह्य द्रव्याला (उदा., चिकण मातीला), तिला अनुसरून आकार देऊन मी घट बनवितो. 'ही गाय आहे' ह्या माझ्या निर्णयात, विषयी (संकल्पना) आणि विषयवस्तू (बाह्य वस्तू) एकजीव झालेले असतात. त्यांची एकात्मता साधलेली असते. त्याचप्रमाणे घटाच्या अस्तित्वातही विषय आणि विषयी – द्रव्य आणि संकल्पना – यांची एकात्मता साधलेली असते. थोडक्यात स्वतःमध्ये असलेल्या संकल्पनांना विषयात मूर्त करून, विषयाला ह्या संकल्पनांना अनुसरून आकारित करून विषयी आपला आविष्कार साधतो. एखाद्या माणसाच्या घराच्या बांधणीत, सजावटीत, घरसामानात, ह्या सामानाच्या रचनेत त्या माणसाचे व्यक्तिमत्त्व मूर्त झालेले असेल, तर ते घर हा त्याच्या व्यक्तिमत्त्वाचा आविष्कार असतो. हे घर आता त्याला बाह्य राहिलेले नसते. ते त्याच्या 'आंतरिक' जीवनाचा भाग असते.

'आविष्कार' (Expression) ह्या संकल्पनेकडे जरा न्याहाळून पाहिले पाहिजे. कवीला एखाद्या कवितेचे सूत्र सुचते. ह्या सूत्रात सामावलेला समृद्ध आशय हळूहळू प्रकट होत जातो. सूत्रात गर्भित असलेला आशय 'बाहेर' येणे, व्यक्त होणे हा त्या सूत्राचा आंतरिक आविष्कार आहे असे म्हणता येईल; पण असा आशय म्हणजे कविता नव्हे. कविता शब्दरूप असते. तेव्हा ह्या आशयाला शब्दरूप देणे हा बाह्य आविष्कार असतो असे म्हणावे लागेल. पण, कवितासूत्राचा प्रथम आंतरिक आशय सिद्ध होतो आणि नंतर ह्या आंतरिक निर्मितीला बाह्य आविष्कार लाभतो असे नसते. शब्दांच्या माध्यमातूनच (बाह्य माध्यमातूनच) कवितासूत्राचा आंतरिक आशय सिद्ध होत जातो. त्याचप्रमाणे **केवल विषयी** (Absolute Subject) किंवा केवल परिकल्पना (Absolute Idea) किंवा विश्वचेतन बाह्य विषयवस्तूमध्ये स्वतःचा आविष्कार करीत, स्वतःच्या (आंतरिक) रूपाने बाह्य विषय-

वस्तूला आकारित करीत, बाह्य विषयवस्तूमध्ये स्वतःला मूर्त करीत स्वतःला सिद्ध करीत असते. म्हणजे स्वतःला साधत, असतो. केवल विषयी असू शकत नाही; तो अमूर्त (abstraction) ठरेल. केवल विषयही अमूर्त ठरेल. स्वतःहून भिन्न असलेल्या विषयाला स्वतःचे रूप देऊन, विषयी-विषय यांची एकात्मता साधून स्वतःला सिद्ध करणारा विषयी मूर्त असतो. केवल विषयी हा केवळ प्रकल्प आहे. विषयाच्या माध्यमातून स्वतःला मूर्त करणारा विषयी हे वास्तव आहे.

विषयीच्या आंतरिक आविष्काराचे हेगेलने केलेले स्पष्टीकरण, म्हणजे अधिकाधिक व्यापक, समावेशक, समृद्ध संकल्पना विकसित करून 'केवल परिकल्पना' ह्या, विश्वाचे पूर्णपणे यथार्थ दिग्दर्शन करणाऱ्या, सर्वोच्च संकल्पनेपर्यंत केवल विषयी कसा येऊन पोहोचतो ह्याचे हेगेलने आपल्या *तर्कशास्त्रा*त केलेले विवेचन येथे ध्यानात घेण्याचे कारण नाही. पण दोन गोष्टींचा निर्देश केला पाहिजे. एक अशी की, केवल विषयी ही दिलेली, तटस्थपणे सिद्ध असलेली वस्तू नसते. विषयी असल्यामुळे ती क्रियाशील, चैतन्यशील असते. स्वतःचा विकास घडवून स्वतःला सिद्ध करणारे असे ते अस्तित्व असते. दुसरी गोष्ट अशी की, हा विकास द्वंद्वात्मक (dialectical) असतो. उदाहरणाने ही गोष्ट स्पष्ट करता येईल. संकल्पना ही सामान्य असते. अनेक गोष्टींना उद्देशून ती लावता येते. आता जे काही आहे त्या सर्वाला उद्देशून कोणती संकल्पना लावता येईल? ही प्राथमिक संकल्पना म्हणजे 'सत्' (Being) होय असे म्हणावे लागेल. कारण जे काही आहे ते काहीही असले तरी ते **आहे** असे असते. पण 'शुद्ध सत्' असे काही असू शकणार नाही. कारण जे केवळ आहे, पण आणखी काही नाही, असण्यापलीकडचा कोणताही धर्म ज्यांच्या अंगी नाही, असे काही असू शकणार नाही. तेव्हा जे 'सत्' आहे ते 'असत्' असणार. तेव्हा 'सत्' ह्या संकल्पनेचे 'असत्' ह्या संकल्पनेत परिवर्तन घडते किंवा 'सत्' हे 'असत्' आहे असे अनिवार्यपणे निष्पन्न होते. पण हा व्याघात (contradiction) आहे. जे 'सत्' **आणि** 'असत्' आहे असे काही असू शकणार नाही. व्याघातात आपण स्थिर राहू शकत नाही. व्याघाताचे निरसन करावे लागते. हे निरसन आपण ह्या परस्परविरोधी संकल्पनांचा समन्वय साधून करतो. 'घडणे' (भवन, Becoming) ह्या संकल्पनेत हा समन्वय साधला जातो. 'घडणे' ह्या संकल्पनेत 'सत्' आणि 'असत्' ह्या परस्परविरोधी संकल्पना सुसंगतपणे सामावलेल्या आहेत. कारण जेव्हा काही घडत जाते तेव्हा जे होते ('सत्') ते नाहीसे ('असत्') होते आणि जे नव्हते ('असत्') ते अस्तित्वात येते. ह्या मार्गाने हा विकास चालू राहतो.

येथे एक गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे. आविष्कार हाच द्वंद्वात्मक स्वरूपाचा आहे. आविष्कारात विषयीसमोर त्याच्याहून भिन्न असलेला असा विषय ठाकलेला असतो. तो भिन्न असल्यामुळे विरोधी असतो. विषयीला मर्यादित करीत असतो, अटकाव करीत असतो. ह्या त्याच्या विरोधावर मात करून, त्याचे निरसन करून विषयी त्याला स्वतःचे रूप देत असतो. विरोध, विरोधाचे निरसन आणि ह्या निरसनातून साधलेली विषयी आणि विषय ह्यांची एकात्मता ह्या आविष्काराच्या द्वंद्वात्मक पायऱ्या आहेत. तसे पाहिले तर आविष्काराच्या संदर्भात विषय हा आत्मविसंगत असतो. कारण तो विषयीच्या विरोधी असतो. पण विषयीने दिलेले रूप धारण करण्याची क्षमताही त्याच्या अंगी असते. तो विषयीला विरोधी असतानाच त्याला अनुकूल, अनुरूपही असतो.

आपल्या दृष्टीने महत्त्वाची गोष्ट ही की हेगेलच्या म्हणण्याप्रमाणे हे दृश्य, वास्तव जग म्हणजे केवळ परिकल्पनेचा (वैश्विक विषयीचा, विश्वचेतनाचा) आविष्कार आहे. काल, अवकाश, त्यांच्यात सामावलेले भौतिक वस्तूंचे जग, रासायनिक द्रव्ये, वनस्पती, प्राणी, मानवी समाजाची, संस्कृतीची विविध रूपे ह्या सर्वांचे मिळून बनलेले जग हा विश्वचैतन्याचा आविष्कार आहे. अस्तित्वाची ही भिन्न रूपे केवल विषयीत किंवा केवल परिकल्पनेत सामावलेल्या, ह्या केवल परिकल्पनेचे स्वरूप अधिकाधिक पर्याप्ततेने प्रकट करणाऱ्या संकल्पनांची मूर्त रूपे आहेत. केवल परिकल्पनेचे स्वरूप तुलनेने अधिक पर्याप्ततेने प्रकट करणाऱ्या मूर्त अशा अस्तित्वाच्या रूपात, हे स्वरूप कमी पर्याप्ततेने प्रकट करणारी अशी अस्तित्वाची सर्व रूपे सुसंगतपणे सामावलेली असतात. उदा. वनस्पती हे रासायनिक द्रव्य असते, ती भौतिक वस्तू असते, ती अवकाशात आणि कालात असते. केवल परिकल्पनेच्या ह्या सर्व आविष्कारांत मानवाला वैशिष्ट्यपूर्ण, अनन्यसाधारण असे स्थान आहे, कारण आत्मभान असलेला विषयी हे मानवाचे स्वरूप आहे. म्हणजे मानव ही वैश्विक विषयीची प्रतिकृती,

प्रतिमा आहे. म्हणून मानव हा आविष्कारी प्राणी आहे. स्वतःच्या अंतरंगात जे अस्फुटपणे सामावलेले असते ते तो बाह्य विश्वात प्रकट करतो आणि अशा रीतीने स्वतःला सिद्ध करतो. (मानवेतर सृष्टीमध्ये – निसर्गामध्ये – अस्तित्वाची जी रूपे सामावलेली असतात त्यांच्या अंगी आत्माविष्कार करण्याची ही क्षमता नसते. आत्माविष्कार करणाऱ्या मानवांच्या उदयाची पूर्वतयारी हा निसर्ग करतो. मानवाच्या संदर्भात हा निसर्ग म्हणजे विषयवस्तू असते. तिला इष्ट ते रूप देऊन मानव स्वतःला सिद्ध करतो.)

मानवी अस्तित्वाचा आविष्कार, मानवी अस्तित्व हे विश्वचैतन्याचे जे रूप आहे त्याचा आविष्कार, इतिहासात संस्कृतीची जी विविध रूपे विकसित होऊन आणि नंतर जीर्ण होऊन विलयाला गेली आहेत त्यांच्या मालिकेद्वारे झाला आहे. (मानवेतर प्राणिजातींना असा इतिहास नसतो. कारण त्यांच्यात आत्माविष्काराची क्षमता नसते. त्यांचे अस्तित्व कुंठित, सीमित असते.) येथे एक गोष्ट लक्षात घेतली पाहिजे. माणसाच्या आविष्काराचे माध्यम नेहमी (विशिष्ट) मानवी समाज हे असते. मानवी व्यक्ती नसते. मानवतेचा आविष्कार सामाजिक जीवनात होतो. सामाजिक जीवनाचा घटक म्हणूनच व्यक्तीचे जीवन अर्थपूर्ण असते. असे असण्याचे कारण आहे. माणूस असणे म्हणजे (सदेह असा) आत्मभान असलेला विषयी असणे. असा विषयी असायचा तर त्याच्याहून भिन्न असलेल्या विषयाची जाणीव त्याला असली पाहिजे हे आपण पाहिले. त्याचप्रमाणे स्वतःहून भिन्न असलेल्या आणि ज्याला आत्मभान आहे अशा विषयीची जाणीवही त्याला असावी लागते.

माणूस आत्माविष्कार करणारा प्राणी आहे. ह्यात त्याचे स्वातंत्र्य, स्वायत्तता असते. आपल्या इच्छेनुसार बाह्य वस्तूला स्वतःला इष्ट असे रूप देऊन तो स्वतःच्या स्वातंत्र्याची प्रस्थापना करतो. बाह्य वस्तू नाठाळ असतात, स्वतःचे स्वरूप घेऊन त्या माणसापुढे ठाकलेल्या असतात आणि माणसाच्या स्वातंत्र्याला विरोध, प्रतिबंध करतात. पण माणसाला अभिप्रेत असलेले रूप धारण करण्याची क्षमताही त्यांच्या अंगी असते व म्हणून माणसाच्या आत्माविष्काराचे माध्यमही त्या असतात. बाह्य वस्तूंशी होणाऱ्या झटापटीतून आणि त्यांना इष्ट तो आकार देण्यात लाभलेल्या यशातून माणसाला आपल्या विषयीपणाची उत्कट जाणीव होते. पण माणसाच्या आत्माविष्काराला, स्वातंत्र्याला खरा प्रतिबंध कोण करीत असेल तर दुसरा माणूस. आत्मभान असलेला, आत्माविष्कारी असलेला व म्हणून स्वतंत्र असलेला दुसरा विषयी. त्याची स्वायत्तता कुणी आपल्या काबूत आणू शकत नाही. समजा मी एखाद्याला गुलाम केले तरी त्यामुळे मी त्याचे फक्त बाह्य स्वातंत्र्य हिरावून घेऊन शकतो पण त्याचे आंतरिक स्वातंत्र्य, त्याची आत्मजाणीव मी हिरावून घेऊ शकत नाही. कारण ते त्याचे स्वरूपच असते. उलट बाह्य स्वातंत्र्य नाकारले गेल्यामुळे आंतरिक स्वातंत्र्याची त्याची जाणीव अधिक तीव्र बनते. तसेच त्याचे स्वातंत्र्य, इच्छाशक्ती नमविताना मलाही माझ्या स्वातंत्र्याचा उत्कट प्रत्यय येतो. पण ही संघर्षाची स्थिती स्वभावतःच अस्थायी आहे. तिचे निराकरण करून सुसंवादाची स्थिती स्थापन करण्यात येते. हे अनिवार्यपणे घडून येते. कारण तो आणि मी ही दोन्ही वैश्विक विवेकाची (Reason), परिकल्पनेची रूपे आहोत आणि म्हणून मूलतः सुसंगत, सुसंवादी आहोत. संघर्षाद्वारा आणि संघर्षाचे निराकरण करून परिकल्पना स्वतःला सुसंवादी स्वरूपात स्थापन करते हे आपण पाहिलेच आहे. सामाजिक द्वंद्वात्मकतेचे (dialectic) स्वरूप साररूपाने असे आहे.

विशिष्ट मानवी समाजाचा आविष्कार ज्या संस्कृतीत होतो तिची तीन अंगे असतात. एक, तिचे भौतिक अंग – उत्पादित वस्तू, उत्पादनाची साधने, घरेदारे, वास्तू, रस्ते इत्यादी. दुसरे अंग सामाजिक असते. सामाजिक संस्था, संकेत, कायदे, रूढी इत्यादींचे ते बनलेले असते. तिसरे अंग आत्मनिष्ठ (subjective) असते. त्याच्यात ज्ञान, विचार, सामाजिक, वैयक्तिक जीवनाला तोलून धरणारी, गतिमान ठेवणारी मूल्ये, भावना इत्यादी समाविष्ट असतात. सामाजिक अंगाला हेगेल 'वस्तुनिष्ठ चैतन्य' (Objective Spirit) म्हणतो. मानवी संस्कृतीच्या समग्र इतिहासाचे हेगेलने जमेल तसे आलोडन केले आहे. त्याचा विचार येथे करता येणार नाही; पण आधुनिक संस्कृतीचा येथे थोडक्यात विचार करू.

ह्या संस्कृतीचे जे सामाजिक अंग (वस्तुनिष्ठ चैतन्य) आहे त्याचे तीन घटक आहेत. एक, कुटुंबसंस्था. कुटुंबसंस्थेत घटक व्यक्ती समरसतेने जगतात. माझे हित विरुद्ध इतरांचे हित असा आपपरभाव येथे नसतो. स्वार्थत्यागाच्या जाणिवेचे ओझे न बाळगता व्यक्ती इतरांच्या हितापुढे स्वतःचे हित गौण मानतात. पण कुटुंबात व्यक्तीचे व्यक्तिमत्त्व, स्वायत्तता लोपलेली असते. ही विसंगत परिस्थिती असते. तेव्हा व्यक्ती

अनुक्रमणिका

कुटुंबापलीकडे जाऊन स्वतः स्वायत्ततेचे प्रतिष्ठापन (assertion) करतात. मग समाजाला स्वतंत्र व्यक्तींचा समूह असे स्वरूप येते. ह्यात प्रत्येक घटक व्यक्ती स्वतंत्र असते, स्वतःच्या हिताची कल्पना तिला असते, ते साधण्यासाठी ती झटते, ती इतर सर्व व्यक्तींना स्वतंत्र व्यक्ती म्हणून स्वीकारते. व्यक्तींचा परस्परांशी संघर्ष येऊ नये म्हणून सर्वांसाठी समान कायदे असतात. त्यांचे रक्षण करणारी सार्वभौम शासनसंस्था असते. व्यक्तीव्यक्तींमधील नाते मूलतः स्पर्धेचे असते. कुटुंबात हे संबंध आंतरिक जिव्हाळ्याचे असतात; समाजाच्या ह्या रूपात ते बाह्य, औपचारिक असतात. स्पर्धेत काही जिंकतात, काही हरतात. पण ह्याला ती ती व्यक्ती जबाबदार असते. समाजाच्या ह्या रूपाला हेगेल 'नागर समाज' (Civil Society) म्हणतो. नागर समाज म्हणजे मार्क्सने वर्णन केलेला बुर्ज्वा समाज होय हे स्पष्ट आहे. पण समाजाचे तिसरे समावेशक रूप म्हणजे राज्य (State). आधुनिक राज्याच्या घटनेचे वर्णन जरी हेगेलने केले असले तरी त्याच्याशी आपले (ह्या संदर्भात) कर्तव्य नाही. ध्यानात घ्यायची गोष्ट अशी की, समाजाच्या ह्या रूपात व्यक्ती समाजाशी एकात्मता साधते, त्याच्यावर स्वतःची अस्मिता आधारते – 'मी इंग्लिशमन आहे', 'मी भारतीय आहे', इत्यादी –, समाजात स्वतःचे जे स्थान असेल त्याच्याशी निगडित असलेली कार्ये स्वतःची कर्तव्ये म्हणून पार पाडते. ही कर्तव्ये करून आपण सामाजिक (राष्ट्रीय) जीवनाला योगदान करीत आहोत अशी तिची जाणीव, भावना असते. स्वतःच्या हिताच्या पलीकडे जाऊन समाजजीवनाने सिद्ध केलेले साफल्य हे आपले स्वतःचे साफल्य आहे असे ती मानते. अर्थात हे समाधान काल्पनिक, आभासरूप आहे, ते वास्तव समाधान नाही असे मार्क्स यावर म्हणेल.

मानवी व्यक्ती स्वरूपतःच समाजाचा घटक असली तरी अधिक काहीतरी असते. आत्मभान असलेला विषयी असे तिचे स्वरूप असल्यामुळे स्वतःहून इतर असे जे काही आहे, त्याचा समग्रतेने विचार ती करू शकते; म्हणजे ती विश्वाचा विचार करू शकते. कला, धर्म आणि तत्त्वज्ञान ह्यांच्यामध्ये हा विचार परिणत होतो. मानवी जाणिवेच्या ह्या पातळीवरील रूपाला हेगेल 'केवलं चैतन्य' (Absolute Spirit) म्हणतो. ह्या तपशिलातही येथे जाता येणार नाही. पण एका गोष्टीकडे लक्ष वेधणे योग्य ठरेल. व्यक्तीला चित्-तत्त्वाच्या 'राज्य' ह्या रूपात स्वतःचे साफल्य साधता येते हे आपण वर पाहिले: राज्यात माझे जे प्रत्यक्ष स्थान आहे ते कितीही हीन का असेना, मी राज्याशी एकरूपता पावू शकतो, राज्याचे जे समृद्ध जीवन आहे ते माझेच जीवन आहे असे मी मानतो, राज्यात माझे जे स्थान आहे त्याच्याशी निगडित असलेली कार्ये पार पाडून हे तादात्म्य मी साधतो आणि ह्या मार्गाने राज्यात मूर्त झालेले साफल्य हे माझे साफल्य बनते. माझे प्रत्यक्ष हीनत्व पुसून जाते. पण तत्त्वज्ञानाद्वारा जे साफल्य मला लाभते ते याच्या पलीकडे जाणारे साफल्य असते. मी जेव्हा यथार्थ असे तत्त्वज्ञान घडवितो तेव्हा हे दृश्य विश्व म्हणजे केवल विवेकाचा आविष्कार आहे हे ज्ञान मला होते. विवेकाला विरोध करणाऱ्या विषयवस्तूशी संघर्ष करून, त्याच्यावर मात करून, त्याला विवेकाचे रूप देऊनच हा आविष्कार साधता येतो हे मला कळून चुकते. त्यामुळे नकाराला, संघर्षाला, व्याघाताला, अपयशाला, दुःखाला वास्तव जीवनात अनिवार्य असे स्थान असते ही समज मला येते. हे स्थान अनिवार्य असले तरी अंतिम नसते. नकाराला नकार देऊन, त्याचे निरसन करून होकार सिद्ध होतो. संघर्षाची परिणती सुसंवादात होते. व्याघाताची सोडवणूक होऊन सुसंगतीची स्थापना होते. जे जे वास्तव आहे त्याचे समग्रतेने दर्शन घेतले की ते विवेकी आहे, विवेकानुसारी (Rational) आहे ह्याचा प्रत्यय माणसाला येतो. ह्या समग्र विश्वाचा आपण मनोमन 'स्वीकार' करतो. (जे काही वास्तव आहे ते विवेकानुसारी आहे ही गोष्ट तत्त्वज्ञानात संकल्पनात्मक तर्काने सिद्ध करता येते. कलेत आणि धर्मात विश्वाच्या विवेकशीलतेचे हे दर्शन आपल्याला वेगळ्या स्वरूपात होते.)

हेगेलचे दर्शन अर्थात चिद्वादी आहे. मानवी जीवनात जी क्रियाशीलता आहे ती, हेगेलच्या मते, दृश्य सृष्टीच्या पलीकडे असलेल्या केवल विषयीच्या क्रियाशीलतेचा आविष्कार आहे. केवल चित्तत्त्वाची क्रियाशीलता अमूर्त (absolute) असते. माणसाचे जीवन असलेली जी प्रत्यक्ष, संवेद्य (sensuous) क्रियाशीलता आपण अनुभवतो ती ही नव्हे, ही मार्क्सची तक्रार रास्त आहे. तरीही एक गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे. हेगेलच्या मताप्रमाणे केवल विषयीचे आत्मभान, त्याचा आत्माविष्कार जड विषयवस्तूच्या माध्यमातूनच सिद्ध होऊ शकतो. ही गोष्ट मानवी क्रिया-शीलतेच्या बाबतीतही खरी आहे. संकल्पना या केवळ आंतरिक, आत्मनिष्ठ नसतात.

अनुक्रमणिका

त्या बाह्य विश्वात अवतीर्ण होतात. दळणवळणाची एखादी व्यवस्था, एखादी न्यायव्यवस्था ही बाह्य विश्वात मूर्त झालेल्या संकल्पनांची उदाहरणे होत. हेगेलची अशी भूमिका असल्यामुळे कोणत्याही विशिष्ट संस्कृतीचे विश्लेषण, वर्णन करताना तिच्या भौतिक अंगाचे तो सूक्ष्मपणे निरीक्षण करतो.

दुसरी गोष्ट अशी की, हेगेलच्या दर्शनात माणसाला मध्यवर्ती स्थान आहे. माणूस हे अस्तित्वाच्या इतर कोणत्याही रूपाप्रमाणे चित्‌तत्त्वाचे एक रूप आहे खरे, पण ते चित्‌तत्त्वाचे प्रतिरूप आहे. कारण माणूस हा आत्मभान असलेला विषयी आहे आणि आत्मभान असलेला विषयी असणे हे चित्‌तत्त्वाच्या स्वरूपाचे सार आहे. तत्त्वज्ञानाद्वारा जेव्हा माणसाला हे समग्र विश्व म्हणजे केवल विषयीचा आविष्कार आहे हे दर्शन घडते तेव्हा ते माणसाद्वारा केवल विषयीला झालेले आत्मदर्शन असते. विरोधी असलेल्या विषयाला स्वतःचे (विषयीचे) रूप देऊन त्या रूपात त्या विषयाला पाहणे, हे केवल विषयीचे अंतिम साफल्य असते. तत्त्ववेत्ता जेव्हा विश्वाला केवल विषयीचा आविष्कार म्हणून पाहतो तेव्हा तो विषयाला केवल विषयीच्या रूपात पाहत असतो. म्हणजे केवल विषयी (तत्त्ववेत्त्या माणसाद्वारे) विषयाला स्वतःच्या रूपात पाहत असतो. हे विषयीचे अंतिम साफल्य असते. केवल विषयी माणसाद्वारा ते साधतो. म्हणून माणसाला [(किंवा सामान्यपणे बोलायचे तर सान्त (finite) असलेल्या आणि आत्मजाणीव असलेल्या प्राण्यांना)] हेगलेच्या विचार-व्यूहात मध्यवर्ती स्थान आहे.

कांट-हेगेलच्या तत्त्वज्ञानाच्या पार्श्वभूमीवर मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानाकडे पाहणे योग्य ठरेल. १) मार्क्स ठामपणे जडवादी आहे. हेगेलचा चिद्‌वाद तो नाकारतो. ह्याचा अर्थ असा की, कोणतेही अतीत (transcendent) तत्त्व तो नाकारतो. माणूस निसर्गाच्या कुशीत जन्माला आलेला आहे आणि निसर्ग – दृश्य विश्व – हा कोणत्याही अतीत तत्त्वाचा आविष्कार किंवा निर्मिती नाही. एक मुद्दा येथे स्पष्ट करणे उपयुक्त ठरेल. जडद्रव्य (matter) ही विज्ञान-तत्त्वज्ञानातील संकल्पना आहे. ती आपल्या नेहमीच्या व्यवहारातील संकल्पना नाही. विज्ञान-तत्त्वज्ञानात जडद्रव्याच्या स्वरूपाची व्याख्या केली जाते. उदा., ज्याला विस्तार आहे आणि गती आहे ते जडद्रव्य अशी व्याख्या देकार्त करतो. न्यूटन ह्या स्वरूपात वस्तुसंचयाची (mass) भर घालतो. आज पुंज-उपपत्तीनुसार (Quantum theory) जडद्रव्याच्या स्वरूपाची वेगळी व्याख्या स्वीकारण्यात आली असणार. जडद्रव्याच्या स्वरूपाविषयीची अशी कोणतीही विशिष्ट व्याख्या मार्क्सला अभिप्रेत नाही. हे दृश्य विश्व किंवा निसर्ग हा आपला संपूर्ण परिसर आहे आणि तो त्याच्या पलीकडच्या कोणत्यातरी अस्तित्वाचा आविष्कार आहे असे नाही, एवढेच त्याचे म्हणणे आहे. ह्या बाबतीत मार्क्स ठामपणे प्रबोधनाच्या बाजूचा आहे; कांट-हेगेलचा अनुयायी नाही.

२) ह्या निसर्गाशी माणसाचे जे नाते आहे ते मूलतः क्रियाशीलतेचे (activity) नाते आहे. तटस्थपणे वस्तू न्याहाळणाऱ्या प्रेक्षकाचे किंवा त्यांचे मानसिक चिंतन करणाऱ्या चिंतकाचे त्या वस्तूंशी जे नाते असते तसे हे नाते नसते, हे आपण वर पाहिलेच आहे. एका प्राण्याची, मानवी प्राण्याची त्याच्या परिसराच्या संबंधात प्रकट होणारी ही क्रियाशीलता असते; ह्या कृती असतात. हिला मार्क्स संवेद्य क्रियाशीलता (sensuous activity) म्हणतो. माणसाला गरजा, इच्छा इत्यादी असतात. ह्या गरजा-इच्छांना अनुकूल ठरतील अशी रूपे बाह्य वस्तूंना देऊन त्यांचे समाधान करणे हे ह्या कृतींचे उद्दिष्ट असते. ह्या कृती शारीरिक-मानसिक असतात. अशा कृतींमुळे बाह्य वस्तू तर बदलतातच पण त्यांच्या स्वरूपाचे काही ज्ञान कर्त्याला होते. ह्या ज्ञानाचा परिणाम म्हणून त्याच्या भावी कृतींचा आवाका वाढू शकतो. ज्या गरजा-इच्छांचे समाधान त्याला पूर्वी करता येत नव्हते त्यांचे समाधान करण्याचे मार्ग त्याला सुचू शकतात आणि त्या सक्रिय होतात. तेव्हा मानवी क्रियाशीलतेमुळे बाह्य परिसर बदलतो; पण कर्ता माणूसही बदलतो; विषयवस्तू बदलते; पण विषयीही बदलतो. वस्तुविषयीचे त्याचे जे ज्ञान होते ते अधिक प्रगल्भ बनते. ह्या प्रगल्भ ज्ञानामुळे, आणि त्याचा परिणाम म्हणून इच्छा-वासना बदलल्यामुळे, नंतरची कृती अधिक उन्नत अशा पातळीवरून होते. मानवी क्रियाशीलतेचा असा द्वंद्वात्मक (dialectical) विकास होत जातो.

३) या मानवी क्रियाशीलतेत जीवधारणेसाठी, जगण्यासाठी ज्या वस्तू आवश्यक असतात – अन्न, वस्त्र, निवारा इत्यादी – त्यांचे उत्पादन करण्याच्या कृतींना पायाभूत स्थान असते. मार्क्सच्या जडवादाचे हे दुसरे तत्त्व. ह्या संदर्भात दोन गोष्टी ध्यानात घेतल्या पाहिजेत. एक, जगण्यासाठी आवश्यक

अनुक्रमणिका

गोष्टी कोणत्या ह्याविषयीची कल्पना बदलत जातील. निवाऱ्यासाठी आदिम माणसाला एखादी सुरक्षित गुहा पुरेशी होईल. बांधकामाची कला हस्तगत झाल्यानंतर एखादी झोपडी, कच्ची इमारत इत्यादी वास्तू माणसाला आवश्यक गोष्टी वाटतील. संस्कृतीच्या आणि भौतिक संपन्नतेच्या एका पातळीवर माणसाला आपले व्यक्तिमत्त्व ज्यात यथार्थतेने आविष्कृत झाले आहे असे घर आणि परिसर जगण्यासाठी अत्यावश्यक वाटेल; त्याशिवाय जगणे त्याला अशक्यप्राय होईल. दुसरी गोष्ट अशी की, माणसाच्या इच्छा-गरजांचे प्रत्यक्ष समाधान करणाऱ्या वस्तूंचे, अन्न इत्यादींचे, उत्पादन करण्यासाठी वापरण्यात येणारी भौतिक साधनेही जगण्यासाठी आवश्यक असलेल्या वस्तूंमध्ये मोडतात. थोडक्यात असे म्हणता येईल की, कोणत्याही मानवी समाजाचे जे जीवन असते त्याचे एक भौतिक अंग असते. हे भौतिक अंग माणसाच्या उत्पादक क्रियाशीलतेने सिद्ध केलेले असते, तोलून धरलेले असते. हा उत्पादक व्यवहार सामाजिक जीवनाला आधारभूत असतो. केवळ शारीरिक श्रम असे ह्या उत्पादक व्यवहाराचे स्वरूप नसते. त्याच्यात माणसांचे ज्ञान, कौशल्ये, कल्पनाशक्ती, योजकता इत्यादी मानसिक घटक एकजीव झालेले असतात.

४) माणसाचे अस्तित्व हे सामाजिक अस्तित्व असते. माणूस हा सामाजिक प्राणी आहे. विशिष्ट समाजाचा घटक म्हणून मानवी व्यक्ती जगते. अर्थात विशिष्ट समाजाचा घटक असणे हे मानवी व्यक्तीचे संपूर्ण स्वरूप नसते. तसे असते तर मानवी समाज हा प्राण्यांच्या कळपासारखा असता. मानवी व्यक्तीचे खासगी असे अंतरंगही असते. हे अंतरंग, व्यक्तीचे विचार, कल्पना, आकांक्षा, मूल्ये इत्यादी सामाजिक असतात, समाजाने घडविलेल्या असतात. तरीही व्यक्तीचे अंतरंग निःशेषपणे सामाजिक नसते. सामाजिकतेपलीकडे जाणारे असे ते असते. कारण माणूस हा आत्मभान असलेला विषयी आहे. ज्या सामाजिक घटकांनी ते सिद्ध झालेले असते त्यांना व्यक्तीने एक विशिष्ट, पृथगात्म असे रूप दिलेले असते. प्राणी असणे, सामाजिक प्राणी असणे आणि विषयी असणे हे मानवी अस्तित्वाचे तीन स्तर आहेत. पण मानवी व्यक्तिमत्त्वात ते भिन्नपणे, अलग अलग असे नांदत नाहीत. ते एकमेकांत मिसळलेले असतात. मूर्त मानवी कृतीत हे स्तर एकजीव होऊन, एकवटलेल्या रीतीने प्रकट होत असतात. सामाजिक प्राणी असलेल्या आणि (आत्मभान युक्त) विषयी असलेल्या व्यक्तीची कृती असे तिचे स्वरूप असते. काही परिस्थितीत माणूस केवळ प्राणी म्हणून जगेलही. पण हे 'नॉर्मल' मानवी जीवन नव्हे. मानवी प्रकृतीतील प्राणी असणे, सामाजिक असणे आणि विषयी असणे ह्या तीन घटकांत परस्परांत ताण असतात ह्यात शंका नाही. ते जेव्हा एकात्म होतात तेव्हा मानवी प्रकृती निरामय असते.

५) माणूस हा आत्माविष्कार करणारा प्राणी आहे. आपल्या उत्पादक श्रमाद्वारा निसर्गाला इष्ट ते रूप देऊन तो स्वतःला सिद्ध करीत असतो. मूर्त जीवन जगत असतो. मानवी प्रकृती ही दिलेली, सिद्ध असलेली अशी गोष्ट नसते. ती साध्य आणि साधित असते. मानवी प्रकृतीचा आशय काय, तिच्यात काय सामावलेले आहे ह्याचे ती सिद्ध होण्यापूर्वी प्राक्कथन करता येणार नाही. ती मानवी इतिहासात अंशतः प्रकट झाली आहे. हा माणसांनी घडविलेला इतिहास आहे. इतिहास ही माणसाची स्वतःच्या निर्मितीची क्रिया आहे. माणूस आविष्कारी, विषयी असल्यामुळे स्वातंत्र्य हे त्याचं स्वरूपच आहे.

६) माणसाची ही आत्मनिर्मितीची क्रिया, त्याचा इतिहास द्वंद्वात्मक रीतीने प्रकट होत जातो. एक द्वंद्व, अर्थात माणूस आणि निसर्ग यांच्यामधले. दुसरे द्वंद्व सामाजिक असते. मानवी समाजाचा इतिहास हा वर्गसंघर्षाचा इतिहास आहे हे मार्क्सचे वचन प्रसिद्ध आहे. आदिम साम्यवादी समाज, गुलामगिरीवर आधारलेला ग्रीक-रोमन समाज, भूदास पद्धतीवर (serfdom) आधारलेला सरंजामी समाज, केवळ स्वतःची श्रमशक्ती जवळ बाळगणाऱ्या आणि ती भांडवलदाराला विकून जगणाऱ्या कामगारवर्गावर आधारलेला भांडवलशाही समाज इत्यादी माणसाच्या सामाजिक विकासाचे मार्क्सने कल्पिलेले टप्पेही परिचित आहेत. माणसाचा समग्र इतिहास ह्या विशिष्ट पर्वांच्या क्रमात सामावून घेता येईल असे नाही. मार्क्सवादाला असा दावा करण्याचे कारणही नाही. पण इतिहासाच्या गतिमानतेमागचे तत्त्व थोडक्यात असे मांडता येईल : अन्न गोळा करून किंवा सामूहिक रीतीने शिकार करून जगणाऱ्या आदिम समाजाची कल्पना आपण करू शकतो. अशा आदिम साम्यवादी समाजात माणसाची माणुसकी लोपलेली, सुप्त असते. कारण माणसाची उत्पादकता अजून प्रकट झालेली नसते. पशुपालन करून आणि विशेषतः शेती करून जेव्हा समाज उपजीविका करू लागतो तेव्हा अशा समाजात व्यक्ती

आणि तिची खासगी मालमत्ता ह्या संकल्पना, ही सामाजिक रचना उदयाला येते. इतरांपासून भिन्न असलेली आणि स्वतःच्या विशिष्ट हिताची जाणीव असलेली व्यक्ती ही गोष्ट आणि अशा व्यक्तीची खासगी मालमत्ता असणे ही गोष्ट ह्या एकाच नाण्याच्या दोन बाजू आहेत. अशा व्यक्ती जेव्हा समाजात उदयाला येतात तेव्हा, अनिवार्यपणे, हे स्वरूप ज्यांना नाकारलेले असते, ज्या व्यक्ती नसतात (आणि ज्यांना खासगी मालमत्ता नसते) अशी माणसेही समाजात उदयाला येतात. ही माणसे म्हणजे गुलाम. ज्यांच्याकडे जमिनीची मालकी असते त्या माणसांचे मालक म्हणून समान हितसंबंध असतात आणि म्हणून त्या माणसांचा एक वर्ग सिद्ध होतो. गुलामांचाही असा वर्ग सिद्ध होतो. ह्या वर्गांचे हितसंबंध परस्परविरोधी असतात. मालकांच्या हितसंबंधांचे संरक्षण करण्यासाठी कायदे आणि त्यांची अंमलबजावणी करणारी शासनसंस्था, राज्यसंस्था निर्माण होते. अशा रीतीने आदिम एकात्म समाजात परस्पर-विरोधी असलेले भेद आणि ह्या विरोधाचे निराकरण करणारी, निदान त्यांना मर्यादेत ठेवणारी सामाजिक रचना उदयाला येते. अशी रचना अस्तित्वात येऊ शकते ह्याचे कारण असे की, मालक आणि गुलाम ह्या वर्गांचे हितसंबंध परस्परविरोधी असले तरी काही प्रमाणात समान असतात. आदिम समाजाच्या तुलनेने अशा समाजातील उत्पादन अधिक असते आणि त्याच्यात गुलामांना अत्यल्प का होईना पण काही वाटा असतो. आदिम समाजात त्यांची जी अवस्था असते तिच्याहून ही तुलनेने चांगली असते.

अशी समाजव्यवस्था अस्थिरही असते. कारण तिच्यात एका वर्गाची माणुसकी हिरावून घेण्यात आलेली असते. ह्या वर्गाला दडपावे लागते आणि हे काम शासनसंस्था करते. पण ह्या समाजव्यवस्थेला तोलून धरणारी मूल्येही ह्या समाजव्यवस्थेत उदयाला येतात आणि तिला प्रामाण्य देतात. तिला एका वर्गाकडून होणारा सुप्त विरोध ती सौम्य करतात; ह्या व्यवस्थेला नकार द्यायला प्रवृत्त होतील अशा माणसांची मने अंकित करून माणसे तिच्यात सुसंवादाने जगतील अशी व्यवस्था ती करतात. पण येथे एक मुद्दा लक्षात घेतला पाहिजे. अशा समाजव्यवस्थेत ज्यांची माणुसकी हिरावून घेण्यात आलेली असते, स्वायत्त, आत्माविष्कार करणारे विषयी ह्या स्वरूपातील ज्यांची माणुसकी नाकारण्यात आलेली असते तेही स्वतःची मूल्ये निर्माण करीत असतात. आपली माणुसकी ज्या जगात सफल झाली आहे अशा पारलौकिक जगाची कल्पना ते करतात. अशा रीतीने धर्म, तत्त्वज्ञान इत्यादी उदयाला येतात आणि सामाजिक मान्यता पावतात.

जोपर्यंत विशिष्ट समाजव्यवस्थेत उत्पादनशक्ती वाढत जात असतात आणि म्हणून सर्वांचाच कमीअधिक प्रमाणात का होईना लाभ होत असतो तोपर्यंत ती समाजव्यवस्था टिकून राहते. पण जेव्हा उत्पादनशक्ती वाढण्याला त्या समाजव्यवस्थेचा प्रतिबंध होतो तेव्हा ज्याच्या हितसंबंधांना त्या व्यवस्थेत प्राधान्य असते तो वर्ग वगळून इतर वर्ग पुढाकार घेऊन त्या व्यवस्थेच्या जागी दुसरी व्यवस्था प्रस्थापित करतात. हिच्यात दुसऱ्या एका वर्गाचे प्रभुत्व स्थापित होते आणि वर्गांची दुसरी रचना अस्तित्वात येते. ह्या द्वंद्वात्मक इतिहासाची परिणती वर्गविहीन समाज अस्तित्वात येण्यात होते. अशा समाजात सर्व माणसांना त्यांचे स्वायत्त, आविष्कारी व्यक्ती हे स्वरूप, स्वतंत्र मानव हे स्वरूप परत लाभलेले असते. समाजात पूर्ण सुसंवाद असतो. हा साम्यवादी समाज होय. एकात्म आदिम समाजाची, एकात्म साम्यवादी समाजात पुनर्निमिती होते. पण ही वरच्या पायरीवरील पुनर्निर्मिती असते. आदिम समाजात घटकव्यक्तींची मानवता लोपलेली असते. साम्यवादी समाजात प्रत्येक व्यक्तीची मानवता पूर्णपणे प्रकट झालेली असते, तिचा मुक्त आविष्कार व्हायला अनिर्बंध अवसर असतो आणि भिन्न व्यक्तींत पूर्ण सुसंवाद असतो.

७) मानवी इतिहासाकडे पाहण्याच्या ह्या दृष्टीप्रमाणे हा इतिहास सहेतुक, प्रयोजनशील (teleological) आहे यात शंका नाही. इतिहासाला दिशा आहे, तो केवळ योगायोगांचा, अपघातांचा क्रम नाही आणि परिपूर्ण (perfect) मानवी समाजाच्या स्थापनेत इतिहास अनिवार्यपणे परिणत होणार अशी ही दृष्टी आहे. प्रबोधनाच्या तत्त्वज्ञानातही मानवजाती परिपूर्ण अशी अवस्था गाठू शकेल हा सिद्धान्त स्वीकारण्यात आला होता. पण काही शहाणी, सत्प्रवृत्त माणसे इतर माणसांचे शिक्षण करून आणि नियंत्रण करून ही सुधारणा घडवून आणतात, आणू शकतील असे मानले जात होते. उलट मार्क्सच्या म्हणण्याप्रमाणे इतिहास हा मानवजातीचाच आत्मा-विष्कार आहे. मानवजातीची आत्मनिर्मिती आहे आणि तिच्या पलीकडच्या कोणत्याही शक्तीचा प्रभाव मानवी इतिहासावर नाही. पण हा द्वंद्वात्मक पद्धतीने होणारा आविष्कार आहे. ह्या प्रक्रियेत माणूस प्रथम आपली माणुसकी हरवून बसतो.

अनुक्रमणिका

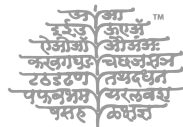
त्याची माणुसकी नाकारली जाते. आणि ह्या नकाराचे निराकरण करून ती प्रस्थापित केली जाते. अशी विरोधावर मात करून माणसाने प्रस्थापित केलेली माणुसकी ही सम्यक माणुसकी असते. माणसाची माणुसकी हिरावून नेण्यात आली आहे अशी अवस्था म्हणजे त्याचा परभाव (alienation) होय. माणूस गुलाम म्हणून पूर्णपणे परवश अवस्थेत जगतो किंवा केवळ स्वतःची श्रमशक्ती विकून कामगार म्हणून जगतो तेव्हा त्याची अवस्था ही परभावाची अवस्था असते. कारण स्वतःच्या कल्पनेनुसार नैसर्गिक सामग्रीला रूप देणारा आणि अशा रीतीने स्वतःचे साफल्य साधणारा विषयी हे माणसाचे स्वरूप नाकारले जाऊन एक वेगळेच विकृत स्वरूप त्याच्यावर लादले गेलेले असते. माणूस ह्या परभावाचे निराकरण करून स्वतःचे सम्यक स्वरूप इतिहासाद्वारा साधतो.

परभाव ही संकल्पना हेगेलिअन आहे. गुलाम म्हणा किंवा आधुनिक समाजात कामगार म्हणून जगणारा माणूस म्हणा हे परभावाच्या अवस्थेत असतात. ह्या अवस्थेचे निराकरण करून माणूस स्वायत्त विषयी हे आणले स्वरूप सिद्ध करतो. पण हेगेलच्या मते हे निराकरण कसे होते? एकतर व्यक्ती सामाजिक जीवनाशी मनाने एकरूप होते. त्याचे साफल्य, समृद्धी हे स्वतःचे साफल्य, समृद्धी आहे असे मानते. शिवाय तत्त्वज्ञानात सर्व दृश्य विश्व आणि मानवी समाज हा विवेकशक्तीचा आविष्कार आहे असे दर्शन तिला होते. अशा व्यवस्थेत आपल्याला स्थान आहे आणि ते स्वतःला कितीही असमाधानकारक, दुःखद वाटले तरी हे स्थान म्हणजे विवेकशक्तीचाच आविष्कार आहे, विवेकशक्तीचा सुसंवादी आविष्कार असलेल्या विश्वव्यवस्थेतील तो अनिवार्य घटक आहे, ह्या दर्शनाने ती आपल्या असंतोषाचे परिवर्तन संतोषात करते. मार्क्सचा यावर आक्षेप असा की हे समाधान, साफल्य काल्पनिक आहे. माणसांवर परभाव लादणाऱ्या समाजव्यवस्थेत क्रांतिकारक परिवर्तन करूनच परभावाचे निराकरण करता येते आणि सर्व माणसांच्या माणुसकीची पुनःस्थापना करता येते.

८) शेवटचा मुद्दा : निसर्गात माणसाला मध्यवर्ती स्थान आहे असे मार्क्स मानतो का? हेगेलचे असे मत आहे. मार्क्सला ते स्वीकारायचे कारण नाही. पण निसर्गात माणसाचे वैशिष्ट्यपूर्ण स्थान आहे असे तो म्हणेल. कारण तो आत्माविष्कारी असलेला असा निसर्गातील एकमेव प्राणी आहे. निसर्ग माणसाद्वारे स्वतःला सफल करतो असे नाही. पण माणूस स्वतःची सम्यक प्रकृती इतिहासाद्वारे सिद्ध करून स्वतःला सफल करतो. निसर्गावर आधारलेले असे स्वतःचे जग, स्वतःची मूलव्यवस्था माणूस निर्माण करतो.

प्रबोधनाच्या तत्त्ववेत्त्यांनी एक प्रचंड सामाजिक आंदोलन उभारले. तो मानवी इतिहासाचा भाग आहे. प्रबोधनाच्या तत्त्वज्ञानातील अपूर्णता, त्याची विवाद्यता अनेक प्रकारे दाखवून देता येईल. पण प्रबोधनकालापूर्वी जी व्यवस्था होती तिच्याकडे परत जाता येणार नाही. मार्क्सवादानेही एक जगड्व्याळ सामाजिक आंदोलनाला प्रेरणा दिली. मार्क्सने आपल्यासाठी काय केले? मानवी प्रगतीची किंमत ज्यांनी मोजली होती त्या वर्गांकडे – गुलामांकडे, भूदासांकडे, कामगारांकडे – आपले लक्ष अशा रीतीने वेधले, की आजच्या परिस्थितीत अशीच किंमत जे वर्ग मोजीत आहेत त्यांच्याकडे दुर्लक्ष करणे माणसांना अशक्य झाले. मार्क्सनंतर व्हिक्टोरिअन भांडवलशाहीकडे किंवा भारतातील ब्रिटिश साम्राज्यशाहीकडे परतणे अशक्य आहे. सर्व जगातील सत्ताधाऱ्यांपुढे मार्क्सने असे एक नैतिक आव्हान उभे केले की त्याला प्रतिसाद देणे त्यांना भाग पडले. कारण ह्या नैतिक आव्हानामागे सबळ झालेला कामगारवर्ग होता. भविष्यात जेथे जेथे माणुसकी दडपली जाईल तेथे तेथे माणसे मार्क्सपासून प्रेरणा घेऊन संघटितपणे उभी राहतील. तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातही मार्क्सने मानवी स्वातंत्र्याच्या प्रश्नाला मध्यवर्ती स्थान दिले. आधुनिक तत्त्वज्ञानाच्या एका प्रभावी प्रवाहाचा तो वारस आणि प्रवक्ता आहे.

अखेरीस एक प्रश्न विचारता येईल : मार्क्सचे तत्त्वज्ञान संशयातीतपणे सिद्ध झाले आहे का? जे मार्क्सवादी आहेत त्यांच्या मते अर्थात त्याचा गाभा निर्विवादपणे सिद्ध झाला आहे. पण दुर्दैवाने, किंवा कदाचित सुदैवाने, तत्त्वज्ञानातील उपपत्ती नेहमीच विवाद्य राहते. गणितातील सिद्धान्ताचे किंवा विज्ञानातील उपपत्तीचे ज्या प्रकारे खंडन किंवा मंडन होते त्या प्रकारे एकाद्या तत्त्वज्ञानातील दर्शनाचे खंडन-मंडन होऊ शकत नाही. गणितात मूल विधानांपासून (axioms) निगामी अनुमानांनी जर एखादा सिद्धान्त निष्पन्न होत असेल, तर तो सिद्ध झाला असे मानण्यात येते. जर ह्या अनुमानांत कुठेतरी तार्किक फट (logical gap) आहे असे दाखवून देण्यात आले तर तो सिद्ध झाला नाही, असे होईल. एखाद्या वैज्ञानिक उपपत्तीपासून निरीक्षणाने ज्यांचा पडताळा घेता येईल असे





अनुक्रमणिका

निष्कर्ष आपण काढतो आणि त्यांतील एक जरी निरीक्षणाशी विसंगत आहे असे आढळून आले तर ती उपपत्ती त्याज्य ठरते. जर हे सर्व निष्कर्ष निरीक्षणाशी सुसंगत आहेत असे आढळले तर ती स्वीकारार्ह ठरते. पण दार्शनिक उपपत्तीचे खंडन-मंडन असे होत नाही. दार्शनिक उपपत्ती कशी घडविली जाते? जगाविषयीचा आपला नेहमीचा अनुभव, उपलब्ध वैज्ञानिक ज्ञान, मानवी व्यवहाराचे आपले आकलन, मानवी इतिहासाचे ज्ञान, नैतिक मूल्यांविषयीची आपली समज, सौंदर्याचे आपल्याला झालेले दर्शन, आपल्या अस्फुट, अर्धस्फुट, स्पष्ट प्रेरणा, आकांक्षा इत्यादी ही सारी तात्त्विक दर्शनाची सामग्री असते. तिचे मनन करून ह्या सामग्रीला एक सुसंगत संकल्पनात्मक रूप दिले, एका संकल्पनात्मक चौकटीत त्या सामग्रीला सुसंगतपणे सामावून घेतले, की तत्त्वज्ञानात्मक दर्शन आकाराला येते. ह्या सामग्रीत आणि तिच्याविषयी होणाऱ्या मनन-चिंतनात पूर्वसूरींच्या तत्त्वज्ञानाला महत्त्वाचे स्थान असते. मानवी प्रकृतीचे स्वरूप काय आहे, माणसाचा विश्वाशी संबंध काय आहे, मानवी ज्ञान कसे शक्य होते, त्याच्या मर्यादा आहेत का, असल्यास त्या कोणत्या, नीतीचे अधिष्ठान काय आहे, तिची साध्ये कोणती, निकष कोणते, इत्यादी प्रश्नांना अंतिम, निर्णायक उत्तरे लाभत नाहीत. ह्या प्रश्नांची भिन्न दिशांनी उत्तरे शोधण्यात येतात आणि त्यांतून भिन्न, परस्परविरोधी दर्शने उद्‌भवतात. तत्त्वज्ञानाचा इतिहास म्हणजे ह्या संवादाचा इतिहास असतो. माणूस विश्वात असेपर्यंत हा संवाद चालू राहील. अंतिम सत्य सापडले म्हणून तो संपुष्टात आला, असे होणार नाही. विशिष्ट दर्शनाची महत्ता ह्या संवादाला ते अर्थपूर्ण वळण देते यात असते आणि ह्या निकषावर मार्क्सवाद हे महान दर्शन आहे, ह्यात शंका नाही. आपल्या युगातील दार्शनिक संवादावर मार्क्सवादाचे प्रभुत्व होते.

मार्क्सच्या मानवविषयक सिद्धान्तांचे सूक्ष्मपणे, सुगम भाषेत विवेचन करणाऱ्या *मार्क्सचा मानव विचार* ह्या पुस्तकाचे मी स्वागत करतो आणि त्याचे लेखक श्री. मुरलीधर पवार यांचे मी अभिनंदन करतो.



पत्रव्यवहार

आचार्य वि.प्र. लिमये

आचार्य वि.प्र. लिमये यांच्यावरील म.अ. मेहेंदळे यांचा *नवभारत*, जून २००० मधील लेख वाचला. खालील निर्देशांत कदाचित आपल्याला रस वाटेल.

(१) आचार्य वि.प्र. लिमये यांनी मृत्यूच्या थोडे आधी त्यांच्या हस्ताक्षरात लिहून ठेवलेल्या चार ओळी अशा होत्या : (दै. 'सकाळ', रविवार, २३.०४.००, पृ. १६)

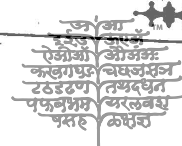
देशासाठी कार्य केले
अध्यात्माचा विचार केला
संस्कृत विद्येची उपासना केली
परंतु आत्मज्ञान झाले नाही.

(२) 'वि.प्र.' ही त्यांची आद्याक्षरे तर होतीच; परंतु त्यांची यथार्थ पदवीही होती. आणीबाणीचा विचार करण्यासाठी विनोबाजींनी बोलविलेल्या आचार्य संमेलनातही ते सहभागी होते.

(३) माझ्या आठवणीप्रमाणे विनोबाजींनी गांधीजींना दिलेले उत्तर 'मी आपली आज्ञा मृत्यूसमान मानतो', असे होते. गांधीजींचा प्रश्न : 'तुझी इतर कामे आवरून पहिला सत्याग्रही म्हणून जाण्यास तुला कधी सवड होईल?' असा होता. ही प्रश्नोत्तरे त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वांची वैशिष्ट्ये तर दाखवतातच. परंतु त्याचबरोबर एका हृदयंगम नात्याचेही दर्शन घडवतात.

देवदत्त दाभोलकर, सातारा, ४.८.२०००

अनुक्रमणिका





पाश्चात्त्य विद्येच्या प्रकाशात*

गंगाधर बाळकृष्ण सरदार

कोणत्याहि देशांतील समाजजीवन घेतलें, तरी तें स्वभावतःच परिवर्तनशील असल्यामुळें त्यांत कांहीं ना कांहीं घडामोडी नेहमींच होत असतात. महाराष्ट्रांच्या इतिहासांतहि गेल्या सहासातशें वर्षांत अनेक लहानमोठीं स्थित्यंतरें होऊन गेलीं. तेराव्या शतकाच्या अखेरीस देवगिरीकर यादवांचें राज्य नामशेष होऊन दक्षिणेंत मुसलमानी अंमल सुरू झाला. परधर्मीयांच्या या अनपेक्षित आक्रमणामुळें महाराष्ट्रीय समाज कांहीं काळ दिङ्मूढ व अगतिक बनला; आणि पुढील दीडदोनशें वर्षांत तरी त्यानें अजिबात डोकें वर काढलें नाहीं. मात्र आदिलशाहीत आणि निजामशाहींत मराठ्यांच्या महत्त्वाकांक्षेला व कर्तृत्वाला थोडाफार वाव मिळतांच पुन्हां महाराष्ट्राच्या भाग्योदयाचीं प्रसादचिन्हें दिसूं लागलीं. शूर सैनिकांची व चतुर मुत्सद्यांची परंपरा निर्माण होऊन शिवशाहीच्या रूपानें स्वराज्याची स्थापना झाली; आणि पेशव्यांच्या अमदानींत तर त्या स्वराज्याचें साम्राज्यांत रूपांतर झालें. ह्या सर्व राजकीय घडामोडींचा महाराष्ट्राच्या सामाजिक जीवनावर कांहींच परिणाम झाला नाहीं असें नाहीं. धर्मवेड्या सुलतानांच्या जुलमामुळें हजारो लोकांना सक्तीनें धर्मांतर करावें लागलें. लढाया, जाळपोळ, लुटालूट, कत्तली यामुळें समाजजीवन अस्थिर बनलें, सांस्कृतिक विकासाचा मार्ग खुंटला; आणि साहजिकच क्षुद्र नि संकुचित कल्पनांचें जिकडे तिकडे पेव फुटलें; प्रतिष्ठित संधिसाधु लोकांत राज्यकर्त्यांचें अनुकरण करण्याची प्रवृत्ति बळावत गेल्यामुळें आमचा पोशाख बदलला, आमच्या चालीरीतींत फरक पडला; बिचाऱ्या मराठी भाषेवर आरबी व फारशी भाषांचा बेसुमार पगडा बसत चालला. घरीदारी, बाजारांत, दरबारांत, जिथेंतिथें यावनी शब्दांचा सर्रास वापर होऊं लागला. भोळेभाबडे लोक हिंदू दैवतांप्रमाणेंच मुसलमानी पीरांनाहि भजूं लागले. अशा रीतीनें सामाजिक जीवनाच्या हरएक क्षेत्रात मुसलमानी राजवटीचा कांहींतरी परिणाम झाल्याशिवाय राहिला नाहीं.

मराठ्यांच्या संस्कृतीचें एकात्म स्वरूप

दोन भिन्न संस्कृतींचे लोक एकत्र आल्यानंतर परस्पराच्या संस्कृतीचा परस्परांवर परिणाम होणे अपरिहार्यच आहे. परंतु दक्षिणेंत मुसलमान अगदीच अल्पसंख्य होते; आणि त्यांतूनहि मराठ्यांनी शिकण्यासारख्या त्यांच्यापाशीं फार थोड्या गोष्टी होत्या. म्हणून त्यांच्या साहचर्याचा महाराष्ट्राच्या लौकिक जीवनावर सकृद्दर्शनीं कितीहि परिणाम झालेला दिसला, तरी तो केवळ वरवरचा होता. त्यामुळें महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक जीवनांत आमूलाग्र बदल होऊं शकला नाहीं. ज्ञानेश्वरापासून प्रभाकरापर्यंत, रामदेवरावापासून बापू गोखल्यापर्यंत, पांचशे वर्षांत होऊन गेलेले महाराष्ट्रीय मुत्सद्दी, सेनानी, साधुसंत, ग्रंथकार – हे सर्व एकाच परंपरागत संस्कृतीचे वारस आहेत असें स्पष्ट दिसतें. त्यांचें जीवनविषयक तत्त्वज्ञान, त्यांचे नैतिक आदर्श, त्यांना स्फूर्ति देणारें वाङ्मय, त्यांना प्रमाण वाटणारे शास्त्रग्रंथ एकच आहेत. "वाचे बरवें तें कवित्व। कवित्वीं बरवें रसिकत्व। रसिकत्वीं परतत्त्व। स्पर्शु जैसा।।" असें म्हणणारा ज्ञानेश्वर, "या देशभाषावाणी। उघडली परमार्थाची खाणी" असें म्हणणारा एकनाथ, "जेणें वाढे भगवद्भक्ती। तो तो विशेष लिहिला ग्रंथीं" असें म्हणणारा मुक्तेश्वर, आणि 'सुयश न जयांत हरिचें चित्रहि गुणभवन कवन तें अशुचि" असें म्हणणारा मोरोपंत – या सर्व कवीश्वरांच्या वाङ्मयाचा सूर एकच आहे. त्यांनीं लिहिलेल्या ओव्या असोत किंवा अभंग असोत; श्लोक असोत किंवा

* प्रस्तुत लेख *नवभारत* मासिकामध्ये पुष्कळ वर्षांपूर्वी प्रसिद्ध झाला. 'महाराष्ट्रातील सुधारणावादाचा विकास' या 'आगामी ग्रंथा'तील पहिले प्रकरण, अशी तळटीप दिलेली होती. प्रा. सरदार यांचा हा ग्रंथ प्रसिद्ध झाला नाही; ही मोठी खेदाची गोष्ट म्हणायला हवी. अलीकडे प्रा. रा.भा. पाटणकर यांचा 'अपूर्ण क्रांती' (मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९९९) हा ग्रंथ प्रसिद्ध झाला आहे. या पार्श्वभूमीवर प्रा. सरदार यांच्या या लेखाचे पुनर्मुद्रण करीत आहोत. शुद्धलेखन मूळाबरहुकूम ठेवले आहे. – *संपादक*

अनुक्रमणिका

आर्या असोत; कटाव असोत किंवा लावण्या असोत; त्यांच्या वाङ्मयनिर्मितीची प्रेरणा तत्त्वतः भिन्न नाहीं. त्यांच्या बहुविध साहित्यांतील विचारांचा आणि भावनांचा अंतःप्रवाह सलग व एकात्म आहे. यावरून एक गोष्ट स्पष्ट होते. ती ही कीं, यावनी राजसत्तेला महाराष्ट्रीय संस्कृतीच्या गाभाऱ्यांत प्रवेश मिळाला नाहीं. पाशवी सामर्थ्याच्या बळावर मुसलमानांना मराठ्यांचा मनःपिंड बदलता आला नाहीं.

राज्यक्रांतीबरोबर समाजक्रांतीची मुहूर्तमेढ

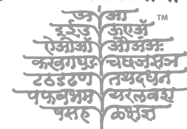
एकोणिसाव्या शतकांतील राजकीय स्थित्यंतरांचें स्वरूप ह्या पूर्वकालीन घडामोडींपेक्षां अगदीं निराळें होतें. मराठ्यांच्या अध्यात्मप्रधान मध्ययुगीन संस्कृतीपेक्षां युरोपची विज्ञाननिष्ठ आधुनिक संस्कृति भौतिकदृष्ट्या निःसंशय श्रेष्ठ प्रगमनशील होती. त्यामुळें अल्पावकाशांतच महाराष्ट्रांत हिंदुस्थानांतील इतर प्रांतांप्रमाणें इंग्रजांचें बौद्धिक अधिराज्य स्थापन झालें. आपलें आसन स्थिर करण्यासाठीं इंग्रज राज्यकर्त्यांनीं जें धोरण आखलें, जे उपाय योजले, त्यामुळें आपल्या सामाजिक जीवनांत मूलगामी परिवर्तन घडून येण्यास प्रारंभ झाला. राज्यक्रांतीबरोबरच समाजक्रांतीचीहि मुहूर्तमेढ रोवली गेली. पेशवाईंतील सर्वसामान्य पांढरपेशा वर्गाची राहाणी आणि विसाव्या शतकांतील आजचा त्यांचा जीवनक्रम यांत जमीनअस्मानाचें अंतर आहे. आपल्या प्रचलित प्रवृत्ति आणि प्रेरणा, विचार आणि भावना, आकांक्षा आणि योजना यांचा मागमूसहि त्या काळांत लागणार नाहीं. इंग्रजी विद्येच्या व वाङ्मयाच्या द्वारें आमच्यांतील सुशिक्षित विचारवंतांना आधुनिक जगाची प्रथम यथार्थ कल्पना आली. भौतिक जीवनाच्या प्रत्येक अंगोपांगांत पाश्चात्त्यांच्या मानानें आपण फारच मागासलेले आहोंत याची त्यांना स्पष्ट जाणीव झाली. आणि पाश्चात्त्य संस्कृतीचें सारसर्वस्व आत्मसात् केल्याशिवाय यापुढें आपणांस गत्यंतर नाहीं अशी बालंबाल खात्री होऊन त्यांनी 'राजीखुषीनें व अक्कलहुशारीनें' इंग्रजांचें शिष्यत्व पत्करलें.

वेदांतव्याकरणांतील पढिक पांडित्यानें आपलें दैन्य फिटणार नाहीं; तर त्यासाठीं आपणांस अद्ययावत् विज्ञानाचीच कास धरली पाहिजे याबद्दल कुणालाच संशय उरला नाहीं; आणि 'ज्ञान हीच शक्ति' (Knowledge is power) हा महामंत्र आम्ही मोठ्या निष्ठेनें जपूं लागलों. पारलौकिक कल्याणापेक्षां ऐहिक उत्कर्षाचा विचार करण्याचें सर्वांना अगत्य वाटूं लागलें. व्यक्तिजीवनापुरतेंच आपलें कार्यक्षेत्र मर्यादित न ठेवतां समाजजीवनाचाहि त्यांत समावेश करण्याची प्रवृत्ति निर्माण झाली. हजारो वर्षांची परंपरा बाजूला सारून आम्ही आपल्या समाजजीवनाचें तोंड अगदीं वेगळ्या दिशेकडे वळविलें. जुन्या जीवनविषयक मूल्यांबद्दल आमची वृत्ति सांशक बनली. जुने ग्रंथ, जुन्या रूढि, जुने आचार, जुने आदर्श यावरची श्रद्धा दिवसानुदिवस ढळत चालली; आणि पाश्चात्त्य जगांतील नवीन मूल्यांचें मर्म आम्ही भक्तिभावानें समजून घेण्याची खटपट सुरू केली.

मूठभर सुशिक्षितांच्या विचारसरणींत क्रांति झाली खरी; परंतु शेंकडो वर्षांच्या परंपरेनें समाजजीवनांत खोलवर रुजलेल्या अनिष्ट प्रवृत्तींचें समूळ उच्चाटन करण्यास भगीरथ प्रयत्नांची आवश्यकता होती. शिवाय त्या प्रतिगामी प्रवृत्तींशी ज्यांचे हितसंबंध पिढ्यानपिढ्या निगडित होते, त्या निरनिराळ्या वर्गांतील प्रबळ आणि प्रतिष्ठित लोकांच्या विरोधाला धीमेपणानें व निश्चयानें तोंड दिल्याखेरीज समाजाचें पाऊल पुढें पडणें शक्य नव्हतें. जांभेकर, लोकहितवादी, फुले, पंडित, भांडारकर, रानडे, आगरकर, ह्या महनीय व्यक्तींनीं हें कार्य हातीं घेतलें, आणि लोकांच्या स्तुतिनिंदेची पर्वा न करतां निःस्वार्थ बुद्धीनें व निरलस वृत्तीनें त्यांनी अखेरपर्यंत त्याचा पाठपुरावा केला. सनातनी पंडितांनीं व सुधारणाविरोधी सुशिक्षितांनीं या उदयोन्मुख प्रवृत्तींना वेळींच पायबंद घालण्यासाठीं आपल्या प्रयत्नांची पराकाष्ठा केली. एका बाजूला सुधारक-दुर्धरकांच्या वादविवादाची धुमश्चक्री चालूं होती, तर दुसऱ्या बाजूला सर्वभक्षक काळ मोठ्या कुशलतेनें आपलें काम करीत होता. बदलत्या परिस्थितीच्या दडपणाखालीं लोकजीवनाच्या प्रत्येक शाखेंत हळूहळू परिवर्तन घडून येत होतें. परंपरागत पूर्वसंस्कार आणि परिस्थितिजन्य नव्या प्रवृत्ति यांच्या ह्या झगड्यांतूनच उत्तरोत्तर सुधारणावादाचा विकास होत गेला.

ब्रिटिशांपुढें महाराष्ट्राचा बिकट प्रश्न

लंष्करी सामर्थ्याच्या बळावर ब्रिटिशांनी पेशव्यांचें राज्य हस्तगत केलें; पण त्याबरोबरच महाराष्ट्रासारख्या राकट लढाऊ वृत्तीच्या मुलुखांत आपलें बस्तान बसविण्याचें बिकट आणि जोखमीचें काम त्यांच्या अंगावर येऊन पडलें. हिंदुस्थानांतील बंगाल, गुजराथ वगैरे प्रांतांची गोष्ट फार निराळी होती. पुंड, पेंढारी व पाळेगार यांच्या हल्ल्यामुळें हैराण झालेल्या तेथील लोकांना





इंग्रजांचा शांततेचा व स्वस्थतेचा अम्मल सुखावह नि स्वागतार्ह वाटल्यास नवल नाहीं. बंगालसारख्या प्रांतांत तर जुलमी नबाबांच्या आणि अरेरावी सरंजामदारांच्या जाचांतून सामान्य जनतेला व व्यापारी वर्गाला मुक्त केल्याचें श्रेयहि ब्रिटिशांना लाभलें. महाराष्ट्रांतील लोकांना अशा प्रकारचें कोणतेंच आमिष दाखवितां येण्यासारखें नव्हतें. पेशव्यांच्या राज्याबद्दल जरी कुणाला फारसा आपलेपणा वाटत नव्हता, तरी मुलुखगिरीच्या किफायतीमुळें सैनिक व शेतकरीवर्ग सामान्यतः सुस्थितींत होता.[१] इंग्रजांच्या आगमनामुळें मात्र ही स्थिति लगोलग पालटली. कांहीं झालें तरी शंभरदीडशें वर्षें महाराष्ट्रांत स्वातंत्र्याचें वारें खेळत होतें. शिपाईगिरी हा सर्व मराठ्यांचा आवडता पेशा होता. त्यामुळें नव्या अमदानींतील शांततेचें व सुरक्षिततेचें त्यांना विशेष कौतुक वाटण्याचें कांहींच कारण नव्हतें. उलट दिवसानुदिवस वाढत चाललेल्या आर्थिक हलाखी-मुळें इंग्रजी राजवटीचें सत्यस्वरूप हळुहळु उघडकीस येऊं लागलें.[२] शिलेदार-बारगीरांचें काम उरलें नाहीं. सरदार-जहागीरदारांची सत्ता संपुष्टांत आली. शास्त्रीपंडित निराश्रित झाले. कसबी कारागीर बेकार बनले. जमीनधान्याच्या ओझ्या-खालीं टेकीस आल्यामुळें शेतकरीवर्गांत त्राण राहिलें नाही.[३] अशा प्रतिकूल परिस्थितींत लोकांच्या मनांत आपल्या राज्या-बद्दल दृढ निष्ठा उत्पन्न करणें किती कठीण होतें याची ब्रिटिश मुत्सद्यांना हमखास जाणीव होती.

एल्फिन्स्टन, माल्कम यांच्यासारख्या खोल व मुरब्बी मुत्सद्यांनीं हें काम सौम्यतेनें व सावधगिरीनें पार पाडलें. जिल्ह्याजिल्ह्यांत दौरा काढून त्यांनीं प्रथम लोकांची नाडी काळजीपूर्वक तपासली. राष्ट्रीयत्वाच्या सामर्थ्यशाली कल्पनेचा या लोकांच्या अंतःकरणाला अद्याप स्पर्शहि झालेला नाहीं हें त्यांनी तेव्हांच ताडलें. ह्यांचा स्वाभिमान व्यक्तीपुरता, घराण्यापुरता, जातीपुरताच मर्यादित आहे हें त्यांच्या तांबडतोब ध्यानांत आलें. स्वतःचें वैभव व ऐश्वर्य गेल्याबद्दल जो तो हळहळत होता, पण देशाचें स्वातंत्र्य हरपल्याची कोणालाहि खंत वाटत नव्हती. इतर प्रांतांच्या मानानें महाराष्ट्रांत परकीयांबद्दल जास्त तीव्र द्वेष होता; परंतु राष्ट्रीयत्वाच्या व्यापक भावनेचें त्याला अधिष्ठान नसल्यामुळें परकीय सरकाराच्या प्रतिकारासाठीं आवश्यक असलेली प्रभावी संघटना त्यांतून निर्माण होणें शक्य नव्हतें. तेव्हां वजनदार वर्गाला सरकारी नोकरीच्या मोहपाशांत गुंतवून त्याच्या स्वार्थी असंतोषाची नांगी ठेचून टाकली, आणि लोकांच्या धर्मभावनेला धक्का न लावण्याची खबरदारी घेतली, तर आपल्यां राज्याला तूर्त कसलाहि अंतर्गत धोका नाहीं अशी इंग्रज राज्यकर्त्यांनीं आपल्या मनाशीं खूणगांठ बांधली.

ब्रिटिशांची भेदनीति

धर्मभावनेचा प्रश्नहि तेवढा तापदायक नव्हता, कारण त्यावेळीं आमची धर्मकल्पना अत्यंत संकुचित बनली होती. शिवकाळांत धर्म ही एक शक्ति होती. तानाजी, बाजीप्रभु, जिऊ महाला ह्या महाराष्ट्रीय योद्ध्यांनीं धर्माभिमानाच्या प्रेरणेनेंच पर-धर्मीयांशीं झुंज दिली. तुकाराम-रामदासांबरोबर तिचा कार्यभाग संपला; आणि पेशवाईंत तर तिच्यावर दांभिकतेचीं पुटें चढूं लागलीं. सवत्यासुभ्याच्या संकुचित कल्पनेनें व्यापक धर्मबुद्धीला हरताळ फासला; आणि होमहवन, जपजाप्य, रुद्राभिषेक यापलीकडे धर्माला कांहीं अर्थ उरला नाहीं. देवस्थानांच्या देणग्या कायम राहिल्या, तीर्थयात्रा करण्याला मोकळीक मिळाली, उत्सवांच्या दंगलींत व्यत्यय आला नाहीं म्हणजे आपला धर्म सुरक्षित राहिला अशी ज्यांची समजूत होती, आणि परधर्मीयांच्या घशांत आपला देश गेल्यामुळें आपल्या धर्मावर व संस्कृतीवर केवढें गंडांतर आलें आहे हे समजण्याची ज्यांच्या अंगीं पात्रता नव्हती, त्यांना धार्मिक स्वातंत्र्य देण्यांत इंग्रजांचें कांहींच नुकसान नव्हतें. उलट त्यांच्या व्यापारांत आणि राज्यकारभारांत अडथळा न आणतां आम्ही चोवीस तास रामनामाचा जप करीत बसलों असतों, किंवा अहोरात्र आमच्या इष्ट देवतेवर अभिषेक करीत राहिलों असतों तर तें त्यांच्या पथ्यावरच पडलें असतें. धर्माच्या सोज्ज्वल नांवाखालीं गेलीं शंभर वर्षें आम्ही आपल्या कोट्यवधि अस्पृश्य बांधवांच्या नागरिक स्वातंत्र्याची गळचेपी केली; ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर, स्पृश्य-अस्पृश्य, हिंदु-मुसलमान यांच्यातील भांडणें आत्मघातकी वृत्तीनें पुन्हां पुन्हां उगाळीत बसलों हा ब्रिटिश राजनीतीचा विजयच आहे, असें म्हणावें लागतें.

लोकांच्या पोटांत शिरून गोडीगुलाबीनेंहि आपला कार्यभाग साधण्यासारखा आहे अशी खात्री झाल्यामुळें एल्फिन्स्टनप्रभृति मुत्सद्यांनीं आरंभीं तरी सामोपचाराचें व उदारतेचें धोरण ठेवलें. आपल्या साम्राज्यसत्तेबद्दल सर्वांना दरारा तर वाटावा, पण त्याबरोबरच आपल्या सुधारलेल्या शासनपद्धतीबद्दल त्यांच्या मनांत सहानुभूति उत्पन्न व्हावी

अनुक्रमणिका

असा त्यांचा यांत दुहेरी डाव होता. तो सफल होण्यासाठीं एतद्देशीयांच्या सहकार्याची त्यांना पदोपदीं गरज होती. लोकांच्या मनोवृत्तीची ज्यांना पूर्ण पारख आहे, आणि समाजजीवनाचीं सूत्रें आजतागायत ज्यांच्या हातीं आहेत, अशा वजनदार वरिष्ठ वर्गाकडूनच हें काम बिनबोभाट होऊं शकेल, हें इंग्रज अधिकाऱ्यांना स्पष्ट कळून चुकलें होतें. म्हणून कंपनीं सरकारशीं राजनिष्ठ राहूं इच्छिणाऱ्या सरंजामदारांना व पंडितांना न दुखविण्याची त्यांनीं सुरवातीला खबरदारी घेतली. कोणाचाहि वृत्तिछेद होणार नाहीं, शरण येणारांचीं वतनें कायम राहातील, धार्मिक बाबतींत बिलकूल ढवळाढवळ केली जाणार नाहीं असें एल्फिन्स्टननें जाहीर आश्वासन दिलें. शिवाय पुणें येथें संस्कृत पाठशाळा स्थापून असंतुष्ट ब्राह्मणांची मनधरणी करण्याचाहि त्यांनीं उपक्रम केला. वतनांच्या आशेनें सरंजामदार हुरळले. दक्षिणेच्या लोभानें पंडित लाचार बनले. वास्तविक पाहतां ज्यांनीं निःस्पृहतेनें समाजाच्या योगक्षेमाची अहर्निश काळजी घ्यावयाची, तेच लोक स्वार्थांध बनून आंग्ल प्रभूंच्या औदार्याचे व न्यायप्रियतेचे गोडवे गाऊं लागले; आणि पारतंत्र्याच्या दुर्धर बंधनांत आपल्या देशाला कायमचा जखडून टाकण्यास कारणीभूत झाले. अशा स्थितींत अज्ञानानें ग्रासलेल्या आणि दारिद्र्यानें गांजलेल्या जनतेचा असंतोष जागच्या जागींच जिरून गेला तर त्यांत काय नवल? कालमानाप्रमाणें एकेका वर्गाला हाताशीं धरून सर्व लोकांच्या तोंडाला शिताफीनें पानें पुसणाऱ्या ब्रिटिशांच्या या भेदनीतीलाच आम्ही वेळोवेळीं बळी पडलेलों आहोंत.

शिक्षणयोजनेमागील ब्रिटिशांचें धोरण

एतद्देशीय लोकांवर जसजसे पाश्चात्त्य जगाचे संस्कार घडत जातील, तसतसे ऐदी सरंजामदारांचें व पढिक पंडितांचें वर्चस्व कमी होत जाणार हें उघड होतें. आपल्या खास तालमींत तयार झालेल्या आणि अहमहमिकेनें आपल्या राज्याचा उदोउदो करणाऱ्या हस्तकांची ब्रिटिश सरकारला जरूरी होतीच. नफेबाज व्यापाऱ्यांच्या आणि बुभुक्षित नोकरांच्या रूपानें हे त्यांना आयतेच लाभले. हिंदुस्थानच्या सर्वांगीण प्रगतीच्या दृष्टीनें इंग्रजी राज्य हा खरोखर ईश्वरी अनुग्रहच होय, हें तत्त्व यांच्या अंतःकरणांत बिंबण्यासाठीं त्यांना पाश्चात्त्य पद्धतीचें शिक्षण देणें क्रमप्राप्त होते. या दृष्टीनेंच ब्रिटिश सरकारनें आपली शिक्षणविषयक योजना आंखली. इ.स. १८२० मध्यें मुंबईस शिक्षामंडळीची स्थापना झाली. तिच्या अमदानींत मुंबई इलाख्यांतील शैक्षणिक चळवळ बाल्यावस्थेंत होती. वीस वर्षांनीं (इ.स. १८४०) तिचें 'बोर्ड ऑफ् एज्युकेशन' या निमसरकारी संस्थेंत रूपांतर झालें. त्यानंतर मात्र सार्वजनिक शिक्षणप्रसाराच्या कार्याला पद्धतशीर प्रारंभ झाला. इ.स. १८५४ मध्यें स्वतंत्र सरकारी विद्याखातें अस्तित्वांत आलें. ह्या मध्यंतरींच्या काळांत महाराष्ट्रांतील निरनिराळ्या गांवीं इंग्रजी व मराठी शाळा स्थापन झाल्या. सरकारच्या प्रेरणेनें आणि प्रोत्साहनानें पदार्थविज्ञानशास्त्र, रसायनशास्त्र, शिल्प-शास्त्र, अर्थशास्त्र, खगोलविद्या इत्यादि विविध विषयांवर मराठींत शालेय पाठ्यपुस्तकें प्रसिद्ध झालीं. या सर्व प्रयत्नांचा उद्देश अगदीं उघड होता. पाश्चात्त्य विद्या, शास्त्रें, आणि संस्कृति यांचा येथील लोकांना दृढ परिचय व्हावा, इतकेंच नव्हे तर त्यांचा त्यांच्या मनांवर खोल ठसा उमटावा – या धोरणानेंच सरकारचें शिक्षणविषयक कार्य चाललें होतें.[४]

आपल्या साम्राज्याच्या सुस्थितीसाठीं ब्रिटिश मुत्सद्यांनीं दूरदर्शीपणानें जो विद्यादानाचा उपक्रम केला, त्यामुळें आधुनिक महाराष्ट्राच्या निर्मितीला फार मोठी चालना मिळाली यांत अणुमात्र शंका नाहीं. इंग्रजी वाङ्मयाच्या आणि पाश्चात्त्य शास्त्रांच्या अध्ययनानें एतद्देशीयांच्या अंतःकरणांत अल्पा-वधीतच देशाभिमानाची ज्योत प्रज्वलित होईल, पुढें-मागें ते आपलें स्वातंत्र्य हस्तगत केल्याशिवाय राहणार नाहींत याची त्यांना पुरेपूर जाणीव होती. परंतु राज्ययंत्र सुरळीत चालण्या-साठीं तरी त्यांना पुढारलेल्या वर्गाला विवक्षित शिक्षण देण्यांवाचून गत्यंतर नव्हतें. शिवाय जातिवैमनस्याच्या फुटीर वृत्तीनें खालपासून वरपर्यंत पोखरल्या गेलेल्या ह्या समाजांतील भिन्न भिन्न थरांत ज्या मानानें व क्रमानें जागृति होईल, त्या मानानें हक्कासाठीं व सत्तेसाठीं त्यांचीं भांडणें लागत जातील; आणि या अंतर्गत यादवीचा जास्तींत जास्त फायदा घेऊन आपणांस दीर्घकाळ आपलें आसन टिकवितां येईल, हेंहि त्यांनीं अचूक ओळखलें होतें. तत्कालीन इंग्रज अधिकाऱ्यांचीं शिक्षणविषयक पत्रकें व प्रतिवृत्तें पाहिलीं म्हणजे या सर्व प्रश्नांचा त्यांनीं किती बारकाईनें खल केला होता, आणि वरपांगीं उदार आणि व्यापक दिसणारें त्यांचें शिक्षणविषयक धोरण तत्त्वतः किती संकुचित व प्रतिगामी होतें याचा आपोआप उलगडा होतो.

सबंध मुंबई इलाख्याच्या शिक्षणासाठीं सरकारनें मंजूर





केलेली रक्कम फारच तुटपुंजी होती. सर अर्स्किन पेरी यानें म्हटल्याप्रमाणें इंग्लंडमधील तत्कालीन एकेका शिक्षणसंस्थेचा खर्चहि या रकमेपेक्षां खचित अधिक असेल. त्यांतूनहि एकतृतीयांशापेक्षां जास्त रक्कम एकट्या मुंबई शहराच्या वाट्याला येत असे. ज्या संपन्न शहरांतील धनिक लोकांना द्रव्यसाहाय्याची कमींत कमी आवश्यकता, त्या ठिकाणीं एवढा पैसा खर्च झाल्यानंतर खेड्यापाड्यांतील लक्षावधि लोकांच्या शिक्षणाची आबाळ न झाली तरच आश्चर्य. उलट सद्यःस्थितींत जनताशिक्षणाचा अवाढव्य कार्यक्रम हातीं घेणें सरकारला मुळींच शक्य नाहीं असा अभिप्राय जबाबदार विद्याधिकाऱ्यांनीं वेळोवेळीं निःसंदिग्धपणें व्यक्त केला आहे. केवळ आर्थिक टंचाईमुळें सामान्य जनतेच्या शिक्षणाचा प्रश्न डावलला जात होता, असेंहि म्हणता येत नाहीं. त्यांत थोडें राजकीय धोरण होतें. समाजांतील पुढारलेल्या वर्गांत पाश्चात्त्य संस्कृतीचें बीजारोपण प्रथम व्हावें, आणि त्यांनीं तें नवविचाराचें लोण आपल्या मायभाषेच्या द्वारें थेट खालच्या थरापर्यंत नेऊन पोंचवावें अशी इंग्रज मुत्सद्यांची मनीषा होती. मुंबईत पहिली इंग्रजी शाळा स्थापन झाली, तेव्हां तिच्यांत शक्य तों सधन व वरिष्ठ वर्गांतील होतकरू विद्यार्थ्यांनाच प्रवेश द्यावा अशी सरकारची स्पष्ट शिफारस होती. पुण्याच्या संस्कृत पाठशाळेंत इ.स. १८५१ पर्यंत ब्राह्मणेतर विद्यार्थ्यांनाहि बंदी होती. पुण्यामुंबईसारख्या शहरांची ही दशा; मग दूरदूरच्या खेड्यांत अस्पृश्यांच्या मुलांना शिकविण्याची कितपत संधि मिळत असेल त्याची कल्पना करणें अवघड नाहीं. इ.स. १८५० पर्यंत स्त्रीशिक्षणाच्या प्रश्नाबद्दलहि सरकारनें कधीं आस्था दाखविली नाहीं. सारांश, उच्चवर्णीयांच्या परंपरागत समजुतींना धक्का बसेल अशी कोणतीहि गोष्ट करण्यास सरकारी अंमलदार त्या काळीं तयार नव्हते. विद्येच्या सामर्थ्यावर त्यांचा विश्वास होता. आज ना उद्यां येथील सुशिक्षित लोकच स्वयंस्फूर्तीनें हे प्रश्न धसाला लावतील आणि सरकाराबद्दल उगीच लोकांचे गैरसमज होण्याची पाळी येणार नाहीं असा त्यांचा दृष्टिकोन होता. त्यांना सुधारणा घडून यावयास हव्या होत्या; पण त्या लोकांनीं आपणहोऊन कराव्या, त्यांत सरकारनें सहसा हस्तक्षेप करू नये असें त्यांचें मत होतें. पाश्चात्त्य विद्येचे आपल्या समाजजीवनावर किती दूरगामी परिणाम होण्याचा संभव आहे याची येथील कूपमंडुक वृत्तीच्या धर्ममार्तंडांना कांहींच कल्पना नव्हती; नाहींतर त्यांनीं सुरवातीपासून सरकारी शिक्षणसंस्थांवरहि कडकडीत बहिष्कार घातला असता. लोकांची ही मनोवृत्ति बरोबर माहीत असल्यामुळें शिक्षणासारख्या पवित्र क्षेत्रांतहि सामाजिक समतेचें तत्त्व अंमलांत आणण्यास सरकार कचरत होतें. तत्कालीन विशिष्ट परिस्थितींत राज्यकर्त्यांच्या दृष्टीनें ही प्रतिगामी भूमिका पत्करणें कदाचित् अपरिहार्यहि असेल, परंतु त्यामुळें लक्षावधि बहुसंख्य लोकांच्या न्याय्य आकांक्षांची करुणास्पद कुचंबणा झाली हें नाकारण्यांत हशील नाहीं.

ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांच्या चळवळी

निर्वाहाचें साधन नाहीं, शिक्षणाची संधि नाहीं, जुन्या धंद्यांत त्राण उरलें नाहीं, नवे व्यवसाय करण्याची पात्रता नाहीं अशा पेंचांत खेड्यापाड्यांतील असंख्य लोक सांपडले होते. सरकारनें त्यांच्याकडे जाणूनबुजून पाठ फिरविली. उच्चवर्णीयांनीं त्यांची अजिबात उपेक्षा केली. अशा स्थितींत त्यांच्या खुरटलेल्या जीवनांत अनपेक्षित स्थित्यंतर घडवून आणणारी ख्रिस्ती धर्मप्रचाराची मोहीम महाराष्ट्रांत सुरू झाली. शनिवारवाड्यावर युनियन जॅक फडकण्यापूर्वीच ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांनीं मराठी मुलखांत आपलें निशाण रोवलें होतें. त्यांच्या मार्गांत अनंत अडचणी होत्या. धार्मिक तटस्थतेच्या धोरणामुळें सरकारचा त्यांना बिलकूल पाठिंबा नव्हता. महाराष्ट्रांतील पांढरपेशा वर्गानें त्यांना जागोजाग कसून विरोध केला. तेव्हां खेडेगांवांतील दरिद्री जनतेकडे त्यांनीं आपला मोर्चा वळविला. ठिकठिकाणीं केंद्रें स्थापून आधीं त्यांनीं आपल्या भावी कार्यक्षेत्राची कसोशीनें पाहणी केली. ज्ञानेश्वर, एकनाथादि साधुसंतांच्या या पुण्यभूमींत परधर्मीयांच्या प्रचाराची कांहीं मात्रा चालणार नाहीं, अशी लवकरच त्यांची खात्री झाली. परंतु त्यांनी एकाएकीं धीर सोडला नाहीं. खेडेगांवांतील बहुसंख्य जनतेची असहाय व केविलवाणी स्थिति त्यांच्या डोळ्यांसमोर होती. या जागीं आपलें जाळें पसरण्यास मुबलक वाव आहे असें त्यांना आढळलें. बायबलांतील धर्मवचनांच्या शाब्दिक प्रचारापेक्षां सेवावृत्तीनेंच या गरीब व गरजू लोकांचीं मनें आपणांस वेधून घेतां येतील, असा त्यांनीं कयास बांधला. लोकांच्या भाषेचा, धर्माचा, चालीरीतींचा त्यांनीं आस्थापूर्वक अभ्यास केला. देवळांत, बाजारांत, शेतांत ज्या ज्या स्थळीं चारचौघे गोळा होण्याचा संभव असे, त्या त्या ठिकाणीं जाऊन ते सर्वांशीं खेळीमेळीनें वागूं लागले. उपहास, मानहानि, कुचेष्टा

यांची त्यांनीं कदर केली नाहीं. लोकांचा तात्कालिक विरोध त्यांनीं शांतपणें सहन केला. हॉल, रीड, ॲलेन, स्टिव्हेन्सन, निव्हिट, विल्सन यांच्यासारखे आदर्श उपदेशक त्यांच्या पदरीं होते. त्यांची आपल्या कार्यावर नितांत निष्ठा होती. अडचणींचा डोंगर पाहून ते डगमगले नाहींत. त्यांनीं शाळा काढल्या, अनाथालयें उघडलीं, रुग्णालयांची स्थापना केली, मुद्रणालयें उभारून हजारों पत्रकें व पुस्तिका विनामूल्य वाटल्या. लोकांच्या दैनंदिन जीवनाशीं त्यांचा उत्तरोत्तर निकट संबंध येत चालला. त्यांच्या अडीअडचणी समजून घेऊन त्यांचे ते तत्परतेनें निवारण करूं लागले. त्यांच्या चारित्र्याचा, धर्मशीलतेचा, त्यागवृत्तीचा प्रभाव पडल्याखेरीज कसा राहणार? हळुहळु वातावरण निवळत गेले. त्यांच्या कार्याबद्दल लोकांना उत्सुकता वाटूं लागली. अमेरिकन मिशन, स्कॉटिश मिशन, चर्च मिशन वगैरे धर्मसंस्थांचे प्रचारक गांवोगांव निःशंकपणे फिरूं लागले. हर्णे, बाणकोट, चौल,- रेवदंडा, अलिबाग, वसई, कल्याण, पुणें, नगर, नाशिक, बेळगांव इत्यादि ठिकाणीं प्रचारकेंद्रें वा शाळा उघडून त्यांनीं सर्व प्रांतभर आपल्या कार्याचा पसारा मांडला.

ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांच्या ह्या नानाविध चळवळींचा महाराष्ट्राच्या सामाजिक जीवनावर फार मोठा परिणाम घडून आला. खेड्यांखेड्यांतील दुःखी-कष्टी लोकांची इतक्या अगत्यानें आजपर्यंत कोणी विचारपूस केली नव्हती. अन्यायी अंमलदारांनीं व आशाळभूत सावकारांनीं त्यांना कधीं साधी माणुसकीदेखील दाखविली नसेल. आपले एतद्देशीय धर्मबांधव पदोपदीं आपली अवहेलना करतात; आणि गोऱ्या राज्यकर्त्यांचे भाईबंद एवढ्या कळकळीनें आपल्याशीं वागतात हें दृश्य खरोखरीच त्यांच्या अंतःकरणाला धक्का देणारें होतें. आमच्या उच्चवर्णीयांच्या ह्या बेजबाबदारपणाचा व समाजपराङ्मुखतेचा ख्रिस्ती धर्मप्रचारकांनीं मनमुराद फायदा घेतला. वरिष्ठ वर्गांच्या धर्मभावनांना भिवून ज्या सामाजिक प्रश्नांकडे सरकार साळसूदपणें डोळेझांक करीत होतें, त्या सर्व प्रश्नांना त्यांनीं बेलाशक तोंड फोडलें. दलितोद्धार, साक्षरता-प्रसार, स्त्रीशिक्षण, अस्पृश्यतानिवारण, जातिभेद, बालविवाह इत्यादि विषय आधुनिक काळांत ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांनींच प्रथम हाताळले. ब्रिटिश मुत्सद्यांचा दृष्टिकोन केवळ राजकीयच होता. त्यांत अर्थकारणाला प्राधान्य होतें. ख्रिस्ती मिशनऱ्यांची विचारसरणी मुख्यतः धर्मप्रवण असल्यामुळें त्यांना समाजकारण जास्त महत्त्वाचें वाटणें स्वाभाविक होतें. दोघांच्याहि मनांत या देशांत पाश्चात्त्य संस्कृतीचें वर्चस्व स्थापावयाचें होतें. दोघांनीहि या कामीं भेदनीतीचाच अवलंब केला. राज्यकर्त्यांनीं वरिष्ठ वर्गाला कावूंत घेतलें. धर्मोपदेशकांनीं कनिष्ठ वर्गाची तरफदारी केली. दोघांचे मार्ग भिन्न असले तरी, त्यांचें कार्य परस्परांना पोषक होतें. म्हणूनच कित्येक इंग्रज अधिकारी ख्रिस्ती धर्मसंस्थांना व्यक्तिशः देणग्या देत; आणि बहुतेक धर्मप्रचारक ब्रिटिश सरकारच्या प्रजावात्सल्याचे स्तुतिपाठ गात.[६] जसजशी राज्याची घडी नीट बसत चालली, तसतसें धर्मप्रचारावरील सरकारी नियंत्रण कमी होत गेलें; आणि पराकाष्ठेचे प्रयत्न करूनहि ख्रिस्ताच्या कळपांत फार थोडीं मेंढरें सामील होतात असें दिसून येतांच धर्मोपदेशकांची दलितोद्धाराची ऊर्मि ओसरूं लागली.

ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांचें शिक्षणविषयक कार्य

प्रत्यक्ष धर्मांतराच्या प्रचाराला आरंभीं सरकारचा आणि लोकांचा विरोध असल्यामुळें ख्रिस्ती धर्मपंडितांनीं आधीं साक्षरताप्रसाराचें सोज्ज्वल कार्यच हातीं घेतलें. इ.स. १८१३ त अमेरिकन मराठी मिशनची स्थापना झाली. सरकारच्या अगोदर या संस्थेनें मुंबईत मराठी शाळा उघडल्या. कोळ्यामाळ्यांत मिसळून बौद्धिक शिक्षण ही फक्त ब्राह्मणांचीच मिरास आहे या परंपरागत समजुतीला ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांनी हरताळ फासला. मनुष्यमात्राला विद्यार्जनाचा हक्क आहे, हें तत्त्व महत्प्रयासानें त्यांनीं खालच्या जातींतील लोकांच्या गळीं उतरविलें.[७] पिढ्यानुपिढ्यांच्या सामाजिक दडपणानें लुप्त झालेला त्यांचा स्वाभिमान जागृत झाला. आपलीं मुलें शिकलींसवरलीं, तर पुढें त्यांना आपल्याप्रमाणें लाजिरवाण्या स्थितींत दिवस कंठावे लागणार नाहींत, अशी या लोकांना आशा वाटूं लागली. शिवाय मुलांनाहि शिक्षणाची गोडी लागावी म्हणून ख्रिस्ती धर्मोपदेशक मधून मधून पाट्यापुस्तकें, खाऊखेळणीं यांची खैरात करीत. हळुहळू त्यांच्या शाळा लोकप्रिय झाल्या. मुलांची संख्या वाढूं लागली. आणखी शाळा काढाव्या म्हणून गांवोगांवचे लोक मागणी करूं लागले. इ.स. १८२० मध्यें अमेरिकन मिशनच्या मुंबईच्या जवळपास २१ शाळा होत्या; आणि त्यांत सुमारें १०५० विद्यार्थी शिकत होते. इ.स. १८३१त त्यांची संख्या चौतिसावर गेली, व त्यांच्यामार्फत जवळजवळ २००० विद्यार्थ्यांच्या शिक्षणाची तरतूद झाली. शाळेवर नेमलेले

अनुक्रमणिका

शिक्षक बहुधा एतद्देशीयच असत. मात्र युरोपियन धर्मोपदेशकांची त्यावर देखरेख असे; आणि त्यांच्या आदेशानुसारच शाळांचें काम चाले. स्कॉटिश मिशननें दक्षिण कोकणांत हर्णे, बाणकोट इत्यादि गांवीं आपला तळ ठोकला; आणि आसपासच्या मुलखांत मराठी शाळा स्थापन केल्या. इ.स. १८२७ सालीं त्यांच्या ताब्यांत ८० शाळा होत्या; व त्यांतील विद्यार्थ्यांची संख्या ३००० होती. ह्या सर्व ख्रिस्ती संस्थांचा प्राथमिक शिक्षणावर मुख्य भर होता. त्यांच्या शाळेंतील बरेचसे विद्यार्थी अगदीं खालच्या जातींतील असत. मूठभर धनिकांच्या नादीं न लागतां आपण जर ह्या दलितांच्या शिक्षणासाठीं परिश्रम घेतले, तर त्यांचें खात्रीनें चीज होईल, व त्यांच्या आप्तेष्टांनाहि आपल्या कार्याबद्दल कृतज्ञता वाटल्याखेरीज राहणार नाहीं अशी या धर्मोपदेशकांना मोठी उमेद होती. म्हणून ह्या कामीं त्यांनीं अतोनात पैसा खर्च केला; आणि शेकडों शूद्रातिशूद्रांना साक्षर बनविल्याचें श्रेय संपादन केलें.

ख्रिस्ती धर्मोपदेशक फक्त मुलांच्याच शाळा काढून थांबले नाहींत; त्यांनीं गांवोगांवीं मुलींच्याहि शाळा स्थापन केल्या. हिंदुस्थानांत येणारे बहुतेक पाद्री विवाहित असत. त्यांच्या कुटुंबांतील स्त्रियांनीं ह्या प्रश्नांत सुरवातीपासून लक्ष घातलें. इ.स. १८२४ मध्यें अमेरिकन मिशननें मुंबईंत पहिली मुलींची शाळा काढली. तेव्हांपासून त्यांनीं हे कार्य अव्याहत चालूं ठेवलें. इ.स. १८२६त या मिशनच्या देखरेखीखालीं एकंदर नऊ शाळा होत्या; आणि त्यांतील मुलींची संख्या २१० होती. त्यानंतर मिसेस विल्सन हिनें स्कॉटिश मिशनतर्फे इ.स. १८३० मध्यें मुंबईंतच सहा शाळा उघडल्या. त्यांतील विद्यार्थिनींची संख्याहि दोनशेंहून अधिक होती. नाशिकसारख्या जुनाट क्षेत्रांत मिसेस फाररनें स्त्रीशिक्षणाची मोहीम सुरू केली, आणि मिसेस रीड हिनें नगरला मुलींसाठीं स्वतंत्र शाळा काढली. अशा प्रकारें मुंबई, पुणें, नगर, नाशिक इत्यादि प्रमुख शहरांतून ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांनी या प्रश्नाला चालना दिली. इतर प्रांतांपेक्षा महाराष्ट्रांत स्त्रीशिक्षणाला जास्त अनुकूल वातावरण आहे असें त्या वेळच्या धर्मोपदेशकांनीं आपले अभिप्राय नमूद करून ठेवले आहेत. तरीदेखील रूढिप्रिय सनातन्यांचा कमी विरोध झाला असें नाहीं. उच्चवर्णीयांच्या मुली त्यांच्या शाळेकडे कधींच फिरकत नसत. म्हणून अनाथ मुलींसाठीं मोफत वसतिगृहें स्थापून त्यांना शिक्षण देण्याचा त्यांनीं उपक्रम केला. त्यांच्या शाळेंतील विद्यार्थिनींचें प्रमाण लक्षांत येण्यासाठीं स्कॉटिश मिशनच्या मुंबईतील शाळांची इ.स. १८३६ मधील आंकडेवारी येथें सादर करतों.

८ प्रॉटेस्टंट, ९ रोमन कॅथॉलिक, ४ ज्यू, ७ मुसलमान, १७ पार्शी, १४४ हिंदू = एकूण १८९. हिंदूंचे वर्गीकरण : ७६ मराठा, २० भंडारी, ६ कोळी, ४ कामाठी, १ सोनार, १ कासार, २ माळी, ४ धोबी, २ साळी, १ मद्रासी, २ ब्राह्मण, २५ महार = १४४

विद्यार्थिनींची ही आंकडेवारी पाहिली, म्हणजे किती प्रतिकूल परिस्थितींत ख्रिस्ती महिलांनीं या कार्याचा पाठपुरावा केला तें ध्यानांत येतें. आधीं शाळेंत मुली येण्याची मारामार, त्यांतून ज्या कांहीं थोड्या येत त्या बहुधा अनियमित असत; आणि बालविवाहाच्या रूढीमुळें त्यांचा शिक्षणक्रमहि दोन-तीन वर्षांतच संपुष्टांत येई.[८] अशा निरुत्साहजनक परिस्थितींत विल्सन-रीड-मिचेलप्रभृति ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांनीं स्त्रीशिक्षणाची आवश्यकता लोकांना पटवून देण्याकरतां अविश्रांत खटपट केली. घरोघरीं जाऊन त्यांनीं प्रौढ बायकांचीं मनें वळविलीं, लहान मुलींना लळा लाविला; आणि परोपरीनें आपल्या शाळा लोकप्रिय करण्याची शिकस्त केली. महाराष्ट्रांतील स्त्रीशिक्षणाच्या इतिहासांत त्यांचें कार्य चिरस्मरणीय आहे यांत लवमात्र शंका नाहीं.

ख्रिस्ती प्रचारकांचें आक्रमक धोरण

आपल्या धर्मग्रंथांच्या प्रचाराला अनुकूल भूमिका तयार करण्याच्या इराद्यानें ख्रिस्ती धर्मप्रचारकांनीं साक्षरताप्रचाराचा उपक्रम केला. त्याबरोबर त्यांना नानाविध विषयांवर शालोपयोगी पुस्तकें तयार करावीं लागलीं. पाठ्यपुस्तकांची योजना करतांना विद्यार्थ्यांना सहजगत्या ख्रिस्ती धर्मतत्त्वांची ओळख होईल अशी दक्षता घेतली गेली होती. शिवाय ह्या ख्रिस्तभक्तांनीं आपल्या समग्र धर्मग्रंथांचीं भाषांतरें क्रमाक्रमानें प्रसिद्ध केलीं. इ.स. १८२५-२७ या दरम्यान 'स्कूल बुक अँड स्कूल सोसायटी', 'बॉम्बे मिशनरी युनियन', 'बॉम्बे ट्रॅक्ट आणि बुक सोसायटी' या संस्था अस्तित्वात आल्या आणि त्यांनी ख्रिस्ती धर्मासंबंधीं विपुल वाङ्मय प्रकाशित केलें. या सर्व धर्मसंस्था अतिशय एकोप्यानें व दिलजमाईनें काम करीत होत्या. अमेरिकन मिशनचा प्रचार सरळ व एकमार्गी होता; परंतु स्कॉटिश





मिशनचे प्रचारक चतुरस्र पंडित होते. स्टिव्हेन्सन, विल्सन, निज्बिट यांची असाधारण कार्यनिष्ठा आणि गाढ व्यासंग याबद्दल सरकारी अधिकाऱ्यांना आणि सुशिक्षित युवकांना आदर वाटत होता. त्यांनी पहिल्यापासून आक्रमक धोरण पत्करलें. आपल्या धर्माची श्रेष्ठता सिद्ध करण्यासाठीं त्यांनी हिंदु धर्म व समाजरचना यांची दोषैकदृष्टीनें छाननी करण्यास प्रारंभ केला.[९] कनिष्ठ जातींतील लोकांना त्यांच्यावर होणाऱ्या अन्यायाची व जुलमाची वेळोवेळीं जाणीव करून देऊन त्यांचा बुद्धिभेद करण्याची संधि सहसा वाया दवडली नाहीं. *हिंदुधर्म प्रसिद्धीकरण*, *भगवद्गीतेचें सार*, *ब्राह्मणांचें महत्त्वं*, *मूर्तीचा उच्छेद*, *पुनर्जन्म-निर्णय* इत्यादि ग्रंथ त्यांनीं प्रसिद्ध केले. निरनिराळ्या धर्मांवर प्रकट हल्ला करून त्यांच्या कैवाऱ्यांना आपल्या पक्षाचें मंडण करण्यास त्यांनी आव्हान दिलें. मोरभट दांडेकर, स्वदेशधर्माभिमानी नारायणराव, कृष्णशास्त्री साठे यांनी हिंदुधर्माची बाजू घेऊन ख्रिस्ती पंडितांशीं दोन हात केलें.[१०]

मूर्तिपूजा, पुनर्जन्म, बालविवाह, अस्पृश्यता, जातिभेद इत्यादि धार्मिक व सामाजिक प्रश्नांची राजरोस चर्चा होऊ लागली. केवळ ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांच्या वाक्प्रहारांनी शेकडों वर्षें चालत आलेल्या रूढि कधीं नाहींशा झाल्या नसत्या. परंतु सामाजिक दृष्ट्या आतां त्यांचें प्रयोजन संपलें होतें, इतकेंच नव्हे तर बदललेल्या परिस्थितींत आम्हांलाहि त्या अनिष्ट व तापदायक वाटूं लागल्या होत्या. त्यामुळें ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांच्या टीकेंत कितपत तथ्य आहे याची शहानिशा केल्याखेरीज आम्हांला गत्यंतर नव्हतें. त्यांना निरुत्तर करण्याच्या निमित्तानें कां होईना, सनातनी पंडितांना नवें कालमान लक्षांत घेऊन जुन्या तत्त्वांचें व रूढींचें पुन्हां परिशीलन करणें भाग पडलें.

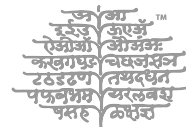
आधुनिक सुधारणावादांचा जन्म

याप्रमाणें महाराष्ट्राच्या सामाजिक जीवनांत दोन भिन्न कार्यप्रवाह वेगवेगळ्या दिशेनें परिवर्तन घडवून आणीत होते. सरकारी शिक्षणक्रमांतून नवशिक्षितांची पहिली पिढी बाहेर पडली. बाळशास्त्री जांभेकर, भाऊ महाजन, दादोबा पांडुरंग यांच्यासारखे कांहीं अपवाद वगळले तर या अर्धशिक्षितांत खऱ्या ज्ञानलालसेचा अभावच होता.[११]

पांचसात 'बुकें' शिकून इंग्रजी भाषेचें मामुली ज्ञान मिळविलें, आणि एकदां कायमची सरकारी नोकरी पटकाविली कीं, आयुष्याची इतिकर्तव्यता झाली अशी त्या काळीं सर्वमान्य समजूत होती. सन १८४०-५५ या दरम्यान महाराष्ट्रांतील बहुतेक जिल्ह्यांच्या मुख्य ठिकाणीं इंग्रजी विद्यालयें स्थापन झालीं. पुणें, नगर, सातारा, बेळगांव, सावंतवाडी, रत्नागिरी इत्यादि शहरांत वाचनालयें निघालीं. *दर्पण*, *दिग्दर्शन*, *प्रभाकर*, *ज्ञानसिंधु*, *ज्ञानोदय*, *उपदेशचंद्रिका*, *ज्ञानप्रकाश*, *ज्ञानस्मारक*, *विचारलहरी* इत्यादि नियतकालिकें प्रसिद्ध होऊं लागलीं. निरनिराळ्या शास्त्रीय व व्यावहारिक विषयांवर मराठींत बरेचसे भाषांतरात्मक व कांहीं थोडे स्वतंत्र ग्रंथ छापले गेले. दळणवळणाचीं नवीननवीन साधनें अस्तित्वांत आल्यामुळें ज्ञानप्रसाराचें कार्य सुकर झालें. महाराष्ट्राच्या सर्व भागांत पाश्चात्त्य विद्येचा प्रकाश, अत्यल्प प्रमाणांत कां होईना, जाऊन पोहोंचला. इंग्रजी भाषेच्या द्वारेंच आमच्या बुद्धिजीवी वर्गाला आधुनिक जगाची तोंडओळख झाली. पाश्चात्त्यांचें राजकीय व सांस्कृतिक ऐश्वर्य पाहून आमच्या सुशिक्षितांची मति गुंग झाली.

'आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेन -
माश्चर्यवद्वदति तथैव चान्यः।
आश्चर्यवच्चैनमन्यः शृणोति
श्रुत्वाप्येनं वेद न चैव कश्चित्॥

या श्लोकांत वर्णन केल्याप्रमाणें त्यांचें वाङ्मय, तत्त्वज्ञान, इतिहास, राज्यघटना यांकडे आश्चर्यस्तिमित नजरेनें सर्वजण बघूं लागले. पण त्यांपैकीं फारच थोड्या लोकांना त्यांच्या अंतःस्वरूपाचें यथार्थ आकलन झालें असेल. इंग्रजी वाङ्मय हें वाघिणीचें दूध खरें, पण तें सगळ्यांना एकदम पचलें नाहीं. त्यामुळें नवशिक्षितांत राज्यकर्त्यांबद्दल नसता न्यूनगंड निर्माण झाला. त्यांचे राष्ट्रीय गुण आत्मसात् करण्याची धमक नसल्यामुळें त्यांच्या बाह्य जीवनाचें अंधानुकरण करण्याची प्रवृत्ति सर्रास बोकाळली. परकीय अंमलदारांची सदोदित खुशामत करून गोरगरिबांना पिळून काढण्यांतच या पिढीनें आपले गुण उधळले.[१२] जुन्यांची सद्दी संपली होती. नव्यांनी ताळतंत्र सोडला होता. समाजजीवनाच्या प्रत्येक शाखेंत बौद्धिक अराजकच माजलें. सरकारच्या स्वार्थी धोरणानें व ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांच्या खोडसाळ प्रचारानें समाजजीवनाचा पाया ढासळून पडतो कीं काय, असें भय उत्पन्न झालें. त्यामुळें देशांतील विचारवंत व कर्तबगार लोक अंतर्मुख बनले. सध्याच्या संक्रमणावस्थेंत समाजांत बऱ्यावाईट अनेक





प्रवृत्तींचा सुळसुळाट झाला आहे, तेव्हां शांत चित्तानें त्यांचें पर्यालोचन करून पुरोगामी प्रवृत्तीचा निर्भीडपणें पुरस्कार केल्याखेरीज धडगत नाहीं, याची त्यांना तीव्रतेनें जाणीव झाली. भांबावलेल्या जनतेला योग्य मार्गदर्शन करण्याच्या त्यांच्या या प्रेरणेतून आधुनिक सुधारणावादाचा जन्म झाला.

टीपा :

१. "The Mahratta country presents in many respects a complete contrast to the above picture. The people are few, compared to the quantity of arable land; they are hardy, warlike, and always armed, till of late years. The situation of the lower orders was very comfortable, and that of the upper prosperous. There was abundance of employment in the domestic establishments and foreign conquests of the nation." Colebrooke, *Life of Mountstuart Elphinstone* Vol., II, P. 79-80.

२. "सांप्रत हिंदु लोक एकत्र बसले, म्हणजे सहज गोष्टी निघतात कीं, हिंदुस्थानची पुढें गत कशी होईल? लोक अगदीं भिकारी होत चालले. व्यापार-धंदा, रोजगार हीं कामें नाहींशी झालीं. ब्राह्मणांस अन्न नाहीं. घरें ओसाड पडत चाललीं. माणसें स्वस्त झालीं. पदार्थांच्या किंमती उतरल्या. पैसा नाहिंसा झाला. इंग्रज लोक एकापाठीमागें एक आपलीं राज्य-संस्थानें, जहागिरी; पेन्शनें घेत चालले. कोणी शिपाई राहिला नाहीं व लोक दरिद्री झाले." लोकहितवादी, *शतपत्रें* (नवी आवृत्ति), पृ. ७७.

३. "Every effort, lawful and unlawful, was made to get the utmost out of the wretched peasantry, who were subjected to torture, in some instances cruel and revolting beyond all description, if they would not or could not yield what was demanded. Numbers abandoned their homes and fled into the neighbouring native states. Large tracts of land were thrown out of cultivation, and in some districts no more than a third of the cultivable area remained in occupation." -- Bombay Administration Report of 1872-73, P. 41.

४. "The object of Government we take to be perfectly distinct and intelligible, namely, to make as vigorous an impression upon the Asiatic mind as possible, to rouse it from the torpor into which it has subsided for some hundred years past, and to place it in a condition for receiving and digesting the results of European progress and civilization." Board of Education, Bombay, Report IV (1844), P. 22.

५. "Government stipulated that, to guard against a mixture of classes which might prevent the higher orders of natives from using the school, a preference should be given to the sons of wealthy natives and to boys who show particular promise of talent." *A short history of the Elphinstone High School,* p. 4.

६. 'रयतेचें हित तेंच सरकारचें हित, पण गड्या, मी तुला विचारून ठेवतों कीं आमचें मागील सरकार इतका दूरवर विचार कोठें करीत होतें? त्यास पैक्याची गरज लागे तेव्हां गांवावर घाला घालून तोडमोड, मारहाण करून रयतेचा माल जबरदस्तीनें घेत असे; तसें हें सरकार करीत नाहीं. तेव्हां मी म्हणतों कीं, हें न्यायानें वर्तणारे आहे, आणि उद्योगी मनुष्यांस विशेष अनुकूल आहे." - मिसेस फारार, *यात्रेकऱ्याचा वृत्तांत*, (इ.स. १८३८), पृ. ८४.

७. "Let, then, the advantages of education be offered alike to all; let the Brahman be taught that he must trust, not to his supposed superior origin, but to his industry and to his merits; let the despised Shudra be encouraged to feel that he too is a man, and that the road to knowledge and respectability is no longer closed against himself and his children." *ज्ञानोदय,* पु. १०, पृ. ३११.

८. "We have, still, occasion to deplore the disadvantages connected with native female education, arising from the early, and frequently capricious, removal of the girls from schools, and from the irregularity of their attendance." *Oriental Christian Spectator,* Vol. V (1884), P. 29.

९. "आम्ही ज्या आज्ञा कळविल्या त्या पाहून वाचणारांस लज्जा आणि खेद वाटणार नाहीं हें अशक्य आहे. त्या आज्ञा अतिशय

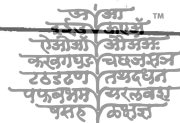
वाईट आहेत. त्या नीतीचा नाश करणाऱ्या आहेत. जर त्या ख्रिस्ती शास्त्रांतील वचनांशी ताडून पाहिल्या तर आकाशांतील प्रकाश आणि नरकांतील अंधःकार यांत जितकें अन्तर तितकेंच त्यांत दिसून येईल." *हिंदुधर्मप्रसिद्धीकरण* – (दुसरें), पृ. ५६.

१०. "पाद्री याणी आजपर्यंत बहुत द्रव्य खर्च करून व श्रम करून त्यांचे उद्योग किती सफल झाले हें त्यांचे लक्षांत असेलच. किती विद्वान् हिंदूंनीं आपला धर्म टाकून आजपर्यंत ख्रिस्ती धर्म घेतला आहे हा त्यांनीं विचार करावा आणि येथील लोक न्यूझीलंड व अमेरिका येथील आरण्यक पशुतुल्य लोकांसारिखे सहज बाटले जाणार नाहींत, आणि त्यांचीं शास्त्रें सर्व विषयेंकरून परिपूर्ण आहेत हें पक्कें लक्ष्यांत ठेवावें." *कित्ता*, पृ. १५०.

११. "There is a great desire on the part of native young men to study English. I would not at all intimate that this desire springs from a love of knowledge for its own sake. Its source is, doubtless, the conviction which is daily increasing in the native mind, that, ere long, a knowledge of English will be the chief, if not the sole, road to situations of honour and emolument." - Board of Education, Bombay, Report I (1840-41), p. 17.

१२. "आमचेच लोक आपला नाश करून घेतात यास हें एक दुसरें उदाहरण पाहा. याचप्रमाणें कंपनीचें राज्यांतही मामलेदार व शिरस्तेदार अवल पिकांचें निमित्तानें रयतेस बुडवितात. या लोकांस स्वदेशाभिमान वगैरे जे गुण आहेत ते ऐकूनदेखील माहीत नाहींत; मग अंगीं असणें कोठून! याचे हे असे परिणाम घडून येतात. हिंदूंची जात ही केवळ श्वान जातीप्रमाणें आहे. हे आपापल्यांत भांडण्यास व एकमेकांचा द्वेष करून घरें बुडविण्यांत मोठे समर्थ आहेत. परंतु इतर जातीशीं इतके भ्याड आहेत कीं गोरे लोकांचे पुढें त्या विचाऱ्यांस घावरून शब्दहि सुचेनासा होतो." *प्रभाकर*, १६ जानेवारी १८४२.







अनवट संस्कृत वाङ्मयातील इस्लामचे पडसाद : काही नोंदी

श्रीकांत बहुलकर

भारतात इस्लामचे राजकीय आणि पाठोपाठ धार्मिक आक्रमण झाले, त्याचे पडसाद पडणे अपरिहार्य होते. काश्मीरचा इतिहास सांगण्याऱ्या *राजतरंगिणी*सारख्या ग्रंथात अनेक मुस्लिम राजांचे उल्लेख आहेत. *शिवभारता*सारख्या संस्कृत महाकाव्यामध्ये शिवाजी महाराज आणि यवन राजेशाही यांच्यामधील संघर्षाचे वर्णन देव-दानव युद्धाच्या धर्तीवर केलेले आढळते. त्यांचबरोबर दारा शुकोह, जगन्नाथ पंडित यासारख्या पंडितांनी, तसेच अकबरासारख्या राज्यकर्त्यांनी केलेल्या प्रयत्नांमुळे हिंदू आणि मुस्लिमांचा धार्मिक आणि सांस्कृतिक पातळीवर काही प्रमाणात समन्वय शक्य झाला. ही सर्व उदाहरणे सर्वपरिचित असल्यामुळे ती घेऊन संस्कृत वाङ्मयातील इस्लामच्या प्रतिबिंबासंबंधी काही म्हणणे हे पुनरुक्ती करण्यासारखे किंवा एक पुनर्विधान ठरून त्यामधून नवे काही हाती लागण्याची शक्यता नाही. यास्तव ह्या प्रसिद्ध साधनसामग्रीखेरीज इतर संस्कृत साधन-सामग्रीचा परामर्श प्रस्तुत निबंधामध्ये घेतला आहे. हे संस्कृत वाङ्मय काहीसे अपरिचित, अप्रचलित असल्यामुळे त्या संस्कृत वाङ्मयाला मी *अनवट संस्कृत वाङ्मय* असे नाव दिले आहे. त्या वाङ्मयातल्या काही मोजक्या ग्रंथांमध्ये इस्लामचे पडसाद कसे पडलेले आहेत ते पाहू. ही साधनसामग्री मध्ययुगीन इतिहासाच्या अभ्यासकांना उपयोगी पडेल अशी आशा आहे.

इस्लामी आक्रमणाने हिंदू राजसत्तांचा उच्छेद होऊ लागला तेव्हा धर्मसत्तेलाही ग्रहण लागले. आपला सनातन धर्म नष्ट होऊन परधर्माचे प्राबल्य माजेल अशी भीती धर्ममार्तंडांना वाटू लागली. इस्लामी आक्रमक हा कोणी दैत्य किंवा दानव असून त्याच्या अत्याचारांमुळे पृथ्वीवर अधर्म माजू लागला आहे, अशी कल्पना प्रसृत झाली. साहजिकच ह्या दैत्याचा निःपात करण्यासाठी ईश्वरी अवतार आवश्यक होता. विष्णूच्या अवतारांची कल्पनाही यामुळे प्रबळ होऊ लागली. भगवद्गीतेमधील *यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत । अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम्* हे भगवंतांचे आश्वासक वचन तसेच *कुमारसंभवा*स आधारभूत असलेली कथाही उपयोगी पडली आणि इस्लामी आक्रमक, यवन हा म्लेच्छ, दैत्य, दानव, हिंसक, तर त्याचा निःपात करू इच्छिणारा राजा हा केवळ 'ना विष्णुः पृथिवीपतिः' नव्हे तर साक्षात् विष्णूचा (अथवा कधी कधी शिवाचा) अवतार असे मानले जाऊ लागले. कवीन्द्र परमानंदांच्या *शिवभारता*मध्ये असे उल्लेख वारंवार आढळतात. पण त्यापूर्वी किमान पाच शतके ही कल्पना जनमानसात असावी. त्या कल्पनेचे प्रतिबिंब एका वेगळ्याच, अपरिचित ग्रंथामध्ये पडलेले दिसते.

अथर्ववेदाच्या परंपरेमध्ये केशव नावाच्या पंडिताने रचलेली *कौशिकपद्धति* हा एक वैशिष्ट्यपूर्ण ग्रंथ आहे. अथर्ववेदाच्या परंपरेतली वेगवेगळी कर्मे, यज्ञविधी सांगणारा *कौशिकसूत्र* हा सूत्रग्रंथ. त्यावर केशव नावाच्या पंडिताने सुमारे ११ व्या शतकात हा पद्धतिग्रंथ रचला.

अथर्ववेदाच्या परंपरेमध्ये रोगोपचार, समृद्धिप्राप्ती, जारण-मारण, वशीकरण, अभिचार अशी अनेक प्रकारची कर्मे सांगितलेली आहेत. किंबहुना, अभिचारकर्म हा या वेदाचा विशेष मानला जात असे. कौटिल्यानेही 'पुरोहित' हे एक खास पद निर्माण केलेले असून, पुरोहित हा अथर्ववेदीय कर्मांमध्ये कुशल असावा, असे म्हटले आहे. त्यास अनुसरून अनेक राजे आपल्या पदरी अथर्ववेदी पंडित ठेवीत असत. त्यामुळे अथर्ववेदी पंडितांची भारतामध्ये ठिकठिकाणी स्थलांतरे झालेली दिसतात. महाराष्ट्रातही सातारा, संगम माहुली, सांगली; इतरत्र ग्वाल्हेर, उज्जैन यासारख्या ठिकाणी अथर्ववेदी आले, राहिले ते राजाश्रयामुळे. या इतिहासावर ज्ञानकोशकार केतकर, महादेवशास्त्री दिवेकर, डी.बी. डिसकळकर यांनी प्रकाश टाकला आहे. प्रस्तुत संदर्भातला अथर्ववेदी पंडित

प्रस्तुत निबंध बृहन्महाराष्ट्र प्राच्यविद्या परिषदेच्या ठाणे येथे २६ ते २८ डिसेंबर १९९७ या काळात भरलेल्या दुसऱ्या अधिवेशनात सादर करण्यात आला.

अनुक्रमणिका





केशव हा माळव्यातला असून त्याचे वाडवडील धारानगरीचा राजा भोज परमार याच्या पदरी असावेत असे *कौशिकपद्धति* मधील उल्लेखांवरून दिसते.

श्रीमद्‌भोजपुरे विद्वानासीत् सोमेश्वरो द्विजः।
तत्पुत्रकेशवेनैषा कृता कौशिकपद्धतिः।।

या श्लोकात उल्लेखिलेले भोजपुर कोणते हे निश्चित सांगता येत नाही. तथापि केशवाने आपल्या ग्रंथात इतरत्र भोजाचा उल्लेख केला आहे, त्यावरून त्याचा किंवा त्याच्या वाडवडिलांचा या राजघराण्याशी संबंध असावा, असे मानायला आधार आहे. अभिचारकर्म सांगणाऱ्या कौशिकसूत्राच्या सहाव्या अध्यायावर रचलेल्या पद्धतीच्या शेवटी केशव म्हणतो –

उपाध्यायकवीश्वरेण नामतोऽभिचारः कृतः।
तुरुष्कमहुमदस्योपरि कारितः।।
पृथिव्यां दुष्ट उत्पन्नः सर्वदा च विनाशयेत्।
अधर्मसंभवो दुष्टः प्रजाहिंसनतत्परः।।
तुरुष्कनाम्ना पापिष्ठो देवब्राह्मणहिंसकः।
पृथिव्यां श्रीभोजदेवो धर्मसंरक्षणाय च।।
देशे मालवक उत्पन्नः श्रीराजगृहेषु च।
श्रीभोजदेवो जगद्विख्यातो राज्ञां सर्वेषां च मूर्धनि।
न च तुल्यो जगत्पतिर्न भूतो न भविष्यति।।

(कौ.प., पृ. २५८)

ह्या अभिचाराध्यायामध्ये इतरत्रही 'तुरुष्क महुमदा'चे उल्लेख आढळतात :

'फड्ढतो महुमदः' इत्येतेन मन्त्रेण भोजनपात्रं भिनत्ति। आचमनं कृत्वा 'इदमहं महुमदस्य तुरुष्कस्य सूतिकर्णपुत्रस्य प्राणापानावप्यायच्छामि' इत्यनेन मन्त्रेण मेखलाग्रन्थिं बध्नाति। (पृ. २४३)

वरील उताऱ्यांमध्ये उल्लेखिलेला 'तुरुष्क महुमद' म्हणजे गझनीचा महंमद होय. त्याचा नाश करण्यासाठी भोजाच्या पदरी असलेल्या उपाध्याय कवीश्वराने अभिचारकर्म केले. *कौशिकपद्धति*मधला हा उल्लेख म्हणजे गझनीच्या महंमदाच्या स्वाऱ्यांचे वाङ्मयात पडलेले प्रतिबिंब होय.

वरील वर्णनास समांतर असे वर्णन *भविष्यपुराणात* आढळते. *भविष्यपुराणा*ची रचना, त्याचा एकजिनसीपणा, कर्तृत्व आणि काळ हे अत्यंत विवाद्य प्रश्न आहेत. त्यामध्ये पुराणांतरीच्या राजांपासून पंचम जॉर्जपर्यंत अनेकांचे वर्णन असल्यामुळे त्यामध्ये प्रक्षिप्त भागांची रेलचेल आहे. अशा प्रक्षिप्तांपैकी एक उतारा 'महुमदा'संबंधीचा आहे. त्यामधील आशय असा :

शालिवाहन वंशामध्ये एकूण दहा राजे होऊन गेले. त्यामधला दहावा राजा भोजराज होय. त्याने दिग्विजय करायचे ठरविले. दहा हजार सैन्य आणि कालिदासाला बरोबर घेऊन तो सिंधूच्या पलीकडे गेला. गांधार, म्लेच्छ, काश्मीर इ. देश काबीज करून तो मरुस्थली निवास करणाऱ्या शंकराच्या दर्शनासाठी आला. त्याचवेळी महामद नावाचा म्लेच्छही शिष्यांसमवेत शंकराच्या दर्शनास आला. भोजाने शंकराची स्तुती गायला प्रारंभ केला.

नमस्ते गिरिजानाथ मरुस्थलनिवासिने।
त्रिपुरासुरनाशाय बहुमायाप्रवर्त्तिने।।
म्लेच्छैर्गुप्ताय शुद्धाय सच्चिदानन्दरूपिणे।
त्वं हि मां किंकरं विद्धि शरणार्थमुपागतम्।।

(भ.पु., प्रतिसर्गपर्व, खंड ३, अ. ३, श्लो. ७-८)

हे स्तवन ऐकल्यावर शंकराने भोजास सांगितले. "भोजराजाने महाकालेश्वराच्या स्थानी जावे. वाहीक (म्ह. बाल्हीक, बल्ख) ही भूमी म्लेच्छांनी दूषित केलेली असून त्या ठिकाणी आर्यधर्म उरलेला नाही. मी ज्या त्रिपुरासुराला पूर्वी जाळून टाकले तो पुन्हा जन्माला आलेला आहे. तो अयोनिज असून त्याचे नाव महामद असे आहे. हे राजा, तू त्या पैशाच देशात जाऊ नयेस. माझ्या प्रसादाने तू शुद्ध होशील." हे ऐकून राजा स्वदेशी परतला. महामदही त्याच्या समवेत सिंधुतीरास गेला. तो मायामदविशारद असल्यामुळे प्रेमाने राजास म्हणाला, "हे महाराजा, तुझा देव माझा दास बनला आहे. हे पहा. तो माझे उष्टे खाईल." हे ऐकून आणि तसेच घडलेले पाहून भोजास फारच विस्मय वाटला आणि त्याची म्लेच्छ धर्मावर श्रद्धा जडली. हे समजल्यावर कालिदास रागाने महामदास म्हणाला, "धूर्ता, तू राजाला मोहात पाडण्यासाठी माया निर्माण केली आहेस." 'आता मी या दुराचारी वाहीक पुरुषाधमास ठार करतो' असे बोलून त्याने मंत्र जपून आणि हवन करून महामदाला भस्मसात केले. तो मायावी भस्म होऊन त्याला म्लेच्छदेवत्व प्राप्त झाले. महामदाचे शिष्य भयभीत झाले. आपल्या गुरूचे मदहीन झालेले भस्म घेऊन ते वाहीक देशास परतले. तेथे ते भस्म त्यांनी जमिनीत गाडले आणि ते तेथेच राहिले. त्या पुराला मदहीन (= मदीना) असे नाव पडले. रात्री त्या महामदाने पैशाच रूप धारण केले





अनुक्रमणिका

आणि तो भोजास म्हणाला, "राजा, तुझा आर्यधर्म हा सर्वोत्तम आहे. मी ईशाच्या आज्ञेने दारूण असा पैशाच धर्म निर्माण करीन. लिंगच्छेद करणारा, शिखाहीन, श्मश्रुधारी, दूषक, जोराने आलाप करणारा, सर्वभक्षी असा माझ्या धर्मातला माणूस असेल." एवढे बोलून देवरूप धारण केलेला तो महामद निघून गेला. पुढे भोजाने पन्नास वर्षे राज्य केले आणि तो दिवंगत झाला. त्या काळापासून आर्यावर्त, म्हणजे विंध्य आणि हिमालय यांच्यामधील भाग हा पुण्यभूमी समजला जाऊ लागला. विंध्याच्या शेवटी लोकांमध्ये वर्णसंकर झाला. सिंधूच्या पलीकडचे लोक मुसलवन्त – मुस्लिम – झाले. बर्बर, तुषदेश आणि इतर अनेक द्वीपांमध्ये ईशा (येशू) आणि मसीहा (मोझेस) यांचे धर्म निर्माण झाले.

*भविष्यपुराणा*तील अनेक प्रक्षिप्त भागांपैकी हा एक प्रक्षिप्त भाग पूर्णपणे अनैतिहासिक आहे. तथापि या भाकडकथेतही जनमानसात रुजलेल्या कल्पनांचा अंश आढळतो. भोज आणि गझनीचा महंमद यांचा संघर्ष येथे वेगळ्याच पातळीवर चितारला आहे. गंमतीचा भाग असा की, या कथेच्या प्रारंभी ते दोघेही एकाच देवाची – शंकराची – आराधना करीत असल्याचे दाखविले आहे. इस्लाम हा धर्मही ईश्वरी इच्छेनेच निर्माण झाला असल्याचे विधानही येथे केलेले दिसते.

इस्लामी आक्रमणाचे प्रतिबिंब वेदोत्तर (हिंदू) ग्रंथांमध्ये जसे दिसते, तसे त्या कालातल्या बौद्ध ग्रंथांमध्येही आढळते. इस्लामच्या तडाख्यामुळे तक्षशिला, नालंदा, विक्रमशिला यासारखी मोठी बौद्ध विद्यापीठे व महाविहार नष्ट झाले. अनेक भिक्षू नेपाल-तिबेटमध्ये आश्रयास गेले. अशा स्थितीत बौद्ध धर्माचे रक्षण करण्यासाठी तसेच बौद्धांना प्रतिकूल परिस्थितीशी सामना करण्यासाठी मनोधैर्य प्राप्त करून देण्यासाठी काहीसा आशावाद निर्माण करण्याची गरज निर्माण झाली. त्या कालातला बौद्धधर्म – विशेषतः उत्तर, पूर्व आणि पूर्वोत्तर सीमान्त भारतातला बौद्ध धर्म – महायानी आणि तंत्रप्रधान होता. बौद्धांच्या 'वज्रयान' या तांत्रिक संप्रदायामध्ये इ.स. च्या अकराव्या शतकात 'कालचक्र तंत्र' हे तंत्र प्रचारात आले. बौद्ध तांत्रिक संप्रदायात – विशेषतः तिबेटी परंपरेत – या तंत्रास अनन्यसाधारण महत्त्व असून आजही या तंत्राची अध्ययनपरंपरा आणि साधनापद्धती टिकून आहे. तांत्रिक साधनेचे अत्यंत कडक आणि काटेकोर नियम या तंत्राच्या साधनेच्या बाबतीत अलिकडे काहीसे शिथिल करण्यात आलेले दिसतात. परमपावन श्रीदलाई लामांनी गेल्या काही वर्षांमध्ये भारतात आणि बाहेरही या तंत्राची दीक्षा हजारो लोकांना देऊन एकप्रकारे हा तंत्रमार्ग सर्वांना काही प्रमाणात खुला केला आहे. या तंत्राच्या साधनेचे लक्ष्य, इतर बौद्ध तंत्रांप्रमाणेच, बुद्धत्वप्राप्ती हे आहे. तथापि परचक्रनिवारण हा आनुषंगिक हेतूही असावा. कदाचित सध्याच्या काळात ह्या तंत्राचा प्रसार करण्यामागे असे एक उद्दिष्टही असू शकेल. असो. या तंत्रग्रंथामध्ये इस्लामी आक्रमणाचा स्पष्ट निर्देश आढळतो :

आद्याब्दाच्छट्छताब्दैः प्रकटयशनृपः संभलाख्ये भविष्यत्।
तस्मान्नागैः शताब्दैः खलु मखविषये म्लेच्छधर्मप्रवृत्तिः।।

(का. तंत्र, १.२६)

["तथागतांनी धर्मदेशना दिली त्या वर्षापासून सहाशे वर्षांनी संभल देशात यश नावाचा राजा होईल. त्यानंतर आठशे वर्षांनी मख देशात म्लेच्छ धर्म उत्पन्न होईल."] या श्लोकात उल्लेखिलेला संभल देश बहुधा पूर्व तुर्कस्थानातील तारीम नदीजवळचा प्रदेश असावा असा संशोधकांचा कयास आहे. मख देश म्हणजे मक्का होय. यश ह्या राजाचे पूर्ण नाव मंजुश्रीयश असे असून कालचक्रतंत्राचा प्रचार करण्याचे श्रेय त्याच्याकडे जाते. हा राजा कल्किगोत्रात जन्मला. त्याच्याच कुळात आठशे वर्षांनी रौद्र चक्री हा राजा जन्माला येईल आणि तो म्लेच्छांचा निःपात करील अशी भविष्यवाणी (?) *कालचक्र तंत्रा*मध्ये प्रकट झालेली आहे :

कल्कीगोत्रस्य मध्ये करगुणितयुगे पुत्रपौत्रेऽप्यतीते
तस्मिन् काले भवद्धैः खलु मखविषये म्लेच्छधर्मप्रवृत्तिः।
यावन्म्लेच्छेन्द्रदुष्टः सुरवरनमितो रौद्रचक्री च यावत्
तस्मिन् काले द्वयोश्च क्षितितलनिलये रौद्रयुद्धं भविष्यत्।।
युद्धे म्लेच्छान् हनन् यः सकलभुवितले चातुरङ्गैः स्वसैन्यैः
कैलासाद्रौ युगान्ते सुररचितपुरे चक्रवर्त्यागमिष्यत्।
रुद्रं स्कन्दं गणेशं हरिमपि च सखीन् दास्यते कल्किना च
शैलाभान् वारणेन्द्रान् कनकरथनृपान् शस्त्रहस्तान् भटांश्च।।

(का. तंत्र, १.१६०-१६१)

रौद्र चक्री हा राजा कल्किगोत्रात जन्मला होता हा उल्लेख प्रस्तुत संदर्भात महत्त्वाचा आहे. विष्णूच्या दशावतारातील, भविष्यकाळात निर्माण होणारा हा दहावा अवतार दैत्यांचे

निर्दाळण करील असे उल्लेख पुराणांतरी आढळतात. त्या कल्पनेवर ही प्रस्तुत कथा आधारलेली दिसते. मात्र कल्की या शब्दाचा अर्थ 'सर्ववर्णैककल्ककरणात् कल्की' म्हणजे 'सर्व वर्ण एकवटून त्यांचा एकच लगदा (कल्क) करणारा तो कल्की' असा केलेला आहे. वैदिक वर्णव्यवस्थेला विरोध करण्याच्या बौद्धांच्या तत्त्वविचारातून ही व्युत्पत्ती निर्माण झालेली आहे. रौद्र आणि चक्री ही नावे अनुक्रमे शैव आणि वैष्णव संप्रदायांची सूचक असून त्या दोहोंचा समन्वय या राजाच्या नावात करण्याचा प्रयत्न येथे दिसतो. रौद्र चक्री हा म्लेच्छांबरोबरच्या युद्धात हिंदु देवदेवतांचेही साहाय्य घेईल, म्लेच्छांचा निःपात करून तो कैलासपर्वतावरील नगरीत प्रवेश करील आणि युद्धात साहाय्य करणाऱ्या रुद्र, स्कंद, गणेश, हरी अशा आपल्या मित्रांना हत्ती-घोडे, रथ, राजे आणि योद्धे ह्यांची भेट देईल असा वरील दोन श्लोकांचा आशय आहे. या तंत्रामध्ये अनेक म्लेच्छ राजांचे तसेच बगदाद नगरीचे उल्लेख आढळतात. आद्र (ॲडॅम), अनोघ (नोआ), वराही (अब्राहम), म्लेच्छ (मोझेस), मधुमती (महंमद), मथनी (मेहदी), वांगदादी (बगदाद), मख (मक्का) इत्यादी. या तंत्रात उल्लेखिलेला म्लेच्छ मधुमती म्हणजे गझनीचा महंमद होय.

आतापर्यंत आपण जे उल्लेख पाहिले ते म्हणजे इस्लामच्या राजकीय आक्रमणाचे संस्कृत वाङ्मयात उमटलेले पडसाद होत. तथापि इस्लामबाबत भारतात केवळ संघर्षात्मक अथवा विरोधी प्रतिक्रियाच उमटलेली होती असे नव्हे. हिंदू राजसत्तांचा पाडाव आणि धर्मस्थळांचा उच्छेद यामुळे म्लेच्छ हे दैत्य, धर्माचा उच्छेद करणारे अशी भावना लोकांमध्ये निर्माण झाली होती. तथापि पुढील काळात हिंदू-मुस्लिमांच्या समन्वयाचा प्रयत्नही झालेला दिसतो. मध्ययुगीन भारतीय संतांमधील मुसलमान संत, तसेच सूफी संत ह्यांनी याबाबत मोठे कार्य केले आहे. मुस्लिम संत किंवा पीर यांसंबंधी जनमानसात श्रद्धेची भावना रूजू लागली होती. सोळाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात बंगालमध्ये रचल्या गेलेल्या *सेकशुभोदया* या ग्रंथाचा एक उदाहरण म्हणून उल्लेख करणे येथे उचित ठरेल. या ग्रंथाच्या शीर्षकातील 'सेक' या शब्दाचा अर्थ शेख. कोण्या एका शेखाचे – मुसलमानी संताचे – बंगालमध्ये झालेले शुभागमन (शुभोदय) आणि राजा लक्ष्मणसेनाबरोबर झालेले त्याचे संभाषण, शेखाचे चमत्कार हा या ग्रंथाचा विषय आहे. पीराचा सन्मान करणाऱ्या दस्तऐवजांपैकी बंगालमधील हा प्राचीनतम दस्तऐवज आहे, असे ग्रंथाचे संपादक श्री. सुकुमार सेन यांचे म्हणणे आहे.

ह्या ग्रंथातल्या कथा ह्या त्या काळात बंगालमध्ये लोकांमध्ये प्रचारात असलेल्या कथा होत. त्यातल्या काही कथा संस्कृत वाङ्मयातील *वेतालपञ्चविंशति* सारख्या ग्रंथांमधील कथांची आठवण करून देतात. या कथांचे ऐतिहासिक मूल्य फारच थोडे आहे. तथापि राजा लक्ष्मणसेनाचा मुस्लिम राजसत्तांशी झालेला संघर्ष ऐतिहासिक वास्तवावर आधारलेला आहे. *सेकशुभोदया* या ग्रंथात लक्ष्मणसेनाच्या मनातील मुस्लिम द्वेषाचा उल्लेख आढळतो. शेख समुद्रामधील प्रधानपुरुषाच्या निवासस्थानी नौकेने जातो. प्रधानपुरुष त्याला म्हणतो "इदानीं ममोपदेशं शृणु। त्वं पूर्वदेशं गच्छ। तत्र लक्ष्मणसेनो नाम महाराजस्तिष्ठति। तत्र यो यवनो याति तं घातयति।" एवढे बोलून प्रधानपुरुष शेखाला आत्मसंरक्षणासाठी साधनसामग्री आणि (जादूच्या) पादुका देतो. त्या घालून शेख समुद्रावरून विहार करीत असता तेथील स्फटिकायनात वास्तव्य करणारा चंडसिंह नावाचा राजा त्याला म्हणतो "हे मूढ, कुतः समायासि?" शेख म्हणतो *"पूर्वस्यां दिशि गौडविषये लक्ष्मणसेनो नाम राजा समरविजयी ईश्वरोऽस्ति। कस्मादपि न बिभेति।"* त्यावर चंडसिंह म्हणतो *"त्वमपि यवनः। तस्मात् त्वामपि स हनिष्यति। को रक्षितुं शक्नोति। प्राणं चेदिच्छसि निवर्तस्व। अत्रैव तिष्ठ।* (सेक. परिच्छेद ९, पृ. ४८-४९). लक्ष्मणसेनाच्या दरबारातील शरण आणि उमापतिधर या कवींनीही लक्ष्मणसेन हा म्लेच्छांचा संहारकर्ता असल्याचे म्हटले आहे. ते श्लोक *सदुक्तिकर्णामृत* या ग्रंथामध्ये उद्धृत केलेले आहेत :

शरण म्हणतो –

भ्रूक्षेपाद् गौडलक्ष्मीं जयति विजयते केलिमात्रात्कलिङ्गां-
श्चेतश्चेदिक्षितीन्द्रोस्तपति वितपते सूर्यवद् दुर्जनेषु।
म्लेच्छान् स्वेच्छाविनाशं नयति विनयते कामरूपाभिमानं
काशीभर्तुः प्रकाशं हरति विहरते मूर्ध्नि यो मागधस्य।।

उमापतिधरानेही लक्ष्मणसेनाची स्तुती पुढील शब्दांत केली आहे –

साधु म्लेच्छनरेन्द्र साधु भवतो मातैव म्लेच्छप्रसू-
र्नीचेनापि भवद्विधेन वसुधा सुक्षत्रिया वर्तते।
देवे कुट्यति यस्य वैरिपरिषन्माराङ्कमल्ले पुरः
शस्त्रं शस्त्रमिति स्फुरन्ति रसनापत्रान्तराले गिरः।।

सेकशुभोदया या ग्रंथामध्ये मात्र लक्ष्मणसेन आणि इतर प्रसिद्ध व्यक्तींच्या संदर्भातील शेखाच्या कथांचे प्रयोजन शेखाचे माहात्म्य प्रस्थापित करणे हे आहे. ह्या ग्रंथाचा कर्ता हलायुध मिश्र हा लक्ष्मणसेनाचा मंत्री असून *ब्राह्मणसर्वस्व* आणि इतर धर्मशास्त्रीय ग्रंथांचे कर्तृत्व त्याच्याकडे जाते. *सेकशुभोदया* हा ग्रंथ अनेक व्यक्तींनी तयार करून तो हलायुधाच्या नावावर प्रचारात आणला असण्याची शक्यता आहे. या ग्रंथाचा नायक शेख म्हणजे शेख जलालुद्दीन ताब्रिझी असून तो एक इस्लामी धर्मप्रचारक होता. *सेकशुभोदया*च्या संपादकांच्या मते हे नाव एकाहून अधिक मुस्लिम धर्मप्रचारकांनी धारण केलेले होते (प्रस्तावना, पृ. ७). बंगालीमिश्रित संस्कृतात लिहिलेल्या या ग्रंथाचा उद्देश पीराच्या संप्रदायाचा प्रसार लोकप्रिय कथांच्या माध्यमातून करण्याचा होता. शेख जलालुद्दिनाचे स्मृतिस्थल म्हणून प्रसिद्ध असलेल्या बाईस हजारी दर्ग्यासंबंधी तेथील हिंदूंच्या मनातही भक्तिभाव होता. या श्रद्धेचे रूपांतर ह्या ग्रंथामध्ये झालेले दिसते. बंगालवर मुस्लिमांचे राजकीय आक्रमण प्रत्यक्षात झाले, त्यापूर्वी बंगालमध्ये येऊन स्थायिक झालेल्या कोण्या मुस्लिम कलंदराने एक मशीद बांधली. तेथील हिंदू राजानेही हिंदूंच्या नेहमीच्या सहिष्णुतेस अनुसरून त्या कामास मदत केली. त्यानंतर त्या समन्वयाला चालना मिळाली, असे दिसते.

हिंदु-मुस्लिमांच्या समन्वयाच्या प्रयत्नात काही स्थानिक परंपरांमधील देव-देवतांचे इस्लामीकरण पीर या नावाने झालेले दिसते, तसेच इस्लामी संतांचे हिंदूकरण आणि दैवतीकरणही झालेले दिसते. सत्यनारायण पूजेचे मूळही असेच इस्लामी आहे, असे मत कै. ह.रा. दिवेकर यांनी आपल्या सत्यनारायण कथेसंबंधीच्या लेखात मांडलेले आहे. कथेच्या पुष्पिकेमध्ये ही कथा स्कन्दपुराणाच्या रेवाखंडात असल्याचे निर्दिष्ट केले असले तरी ती तेथे सापडत नाही. दिवेकरांच्या मते 'स्कन्दपुराणे रेवाखण्डे' या उल्लेखातील 'स्कन्दपुराण' हा शब्द मूळच्या 'स्कन्नपुराण' या शब्दाचे परिवर्तित रूप असावे. ही कथा नष्ट-भ्रष्ट झालेल्या पुराणातील म्हणजे स्कन्नपुराणातील आहे, असे कथेच्या रचयित्यास सांगायचे असावे. कालांतराने त्याजागी स्कन्दपुराण असा शब्द प्रचारात आला असावा. हे त्यांचे मत चिन्त्य आहे. ही कथा अनेक प्रक्षिप्तांप्रमाणे प्रक्षिप्त असणे शक्य आहे. त्यासाठी स्कन्नपुराण असे म्हणण्याची गरज नाही. सत्यनारायण पूजेचे कर्मकांड हे वैदिक-वेदोत्तर स्मार्त कर्मकांडापेक्षा वेगळे असून सत्यनारायण म्हणजे साचा पीराचे हिंदूकरण होय, हे दिवेकरांचे मत तपासण्याची गरज आहे. त्यामध्ये तथ्य असल्यास इस्लामच्या पडसादाचे ते आणखी एक उदाहरण आणि हिंदु-मुस्लिम समन्वयातील पुढचे पाऊल ठरेल.

आधार ग्रंथ

१) *केशवविरचिता कौशिकपद्धतिः*, संपा. वि.प्र. लिमये, रा.ना. दांडेकर, चिं.ग. काशीकर, वि.वि. भिडे, श्री.शं. बहुलकर, श्रीबालमुकुन्द संस्कृत महाविद्यालय अनुसन्धान ग्रंथमाला, प्रथम पुष्प, टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठ, पुणे, १९८२.

२) *कालचक्रतन्त्र विमलप्रभा टीका*, खंड १, संपा. जगन्नाथ उपाध्याय, केन्द्रीय उच्च तिब्बती शिक्षा संस्थान, सारनाथ (वाराणसी), १९८६.

३) *भविष्य महापुराण*, खेमराज श्रीकृष्णदास, मुंबई, १९५९.

४) *सेकशुभोदया*, संपा. सुकुमार सेन, दि एशियाटिक सोसायटी, कलकत्ता, १९६३.

५) *डॉ. ह.रा. दिवेकर निवडक लेख संग्रह*, दिवेकर स्मारक समिती, पुणे, १९८६.



एसुकारीसूत्र

मे.पुं. रेगे



नमो तस्स भगवतो अरहतो सम्मासम्बुद्धस्य

[ह्या संवादात बुद्धाची चातुर्वर्ण्यावरील टीका येते. ह्या टीकेचे सार पुढील तीन तत्त्वांत मांडता येईल :

(१) चातुर्वर्ण्याच्या व्यवस्थेत एक वर्ण दुसऱ्या वर्णाहून श्रेष्ठ किंवा कनिष्ठ आहे अशी रचना आहे. कनिष्ठवर्णीयांनी श्रेष्ठवर्णीयांची परिचर्या (सेवा, शुश्रूषा) करावी हा नियम चातुर्वर्ण्याच्या व्यवस्थेत अंतर्भूत आहे. बुद्धाला अभिप्रेत असलेले एक तत्त्व असे की, जेव्हा समाजात विषम व्यवस्था असते, काहींचे स्थान श्रेष्ठ काहींचे कनिष्ठ, काहींना अधिक लाभ तर काहींना कमी लाभ होत असतात तेव्हा, ज्यांचे स्थान कनिष्ठ असते किंवा ज्यांना कमी लाभ होत असतो त्यांनाही जर ही व्यवस्था मनापासून मान्य असेल तरच ती स्वीकारार्ह असते; जर ती कनिष्ठांवर लादली गेली असेल तर ती गैर असते. चातुर्वर्ण्याची व्यवस्था कनिष्ठ वर्णांवर लादली गेली आहे व म्हणून ती गैर आहे. ह्या संदर्भात बुद्ध 'न्याय' (जस्टिस्) ह्या संकल्पनेचा निर्देश करीत नाही. पण ही संकल्पना येथे अभिप्रेत आहे असे मला वाटते. वरील तत्त्व हे न्यायाचे तत्त्व आहे. बुद्धाची मांडणी अनेकांना जॉन रॉल्स यांनी प्रतिपादन केलेल्या न्यायाच्या तत्त्वाची आठवण करून देईल. रॉल्स यांचेही म्हणणे असे आहे की, विषम व्यवस्था जर न्याय्य असायची असेल तर ज्यांना तिच्यात कमी लाभ प्राप्त होत असतील त्यांनाही ती मनापासून मान्य असली पाहिजे. त्यांना ती मान्य होते ह्याचा अर्थ असा की, या विशिष्ट विषम व्यवस्थेत आपली जी एकंदर स्थिती आहे तिच्या तुलनेत, कमी विषम व्यवस्थेत आपली जी स्थिती असेल ती अधिकच वाईट असेल हे त्यांना दिसून येते.

(२) बुद्धाचे दुसरे तत्त्व असे की, माणसाच्या श्रेष्ठता-कनिष्ठतेची इयत्ता, प्रमाण तो धम्म कसा पाळतो यावर, म्हणजे त्याच्या नैतिकतेवर अवलंबून असते. त्याच्या जन्मावर अवलंबून नसते. धम्म हे माणसाचे सर्वश्रेष्ठ श्रेय किंवा साध्य आहे आणि माणसाने ते किती प्रमाणात साधले आहे यावर त्याची श्रेष्ठता आधारलेली असते.

(३) हे सर्वश्रेष्ठ मानवी श्रेय सर्व माणसांना साध्य आहे; म्हणजे सर्व माणसांना उपलब्ध आहे. माणूस जन्माने कोण आहे यावर ते अवलंबून नाही.]

अनुक्रमणिका

१. मी असे ऐकले आहे. एकदा भगवान श्रावस्तीजवळच्या जेतवनात, अनाथपिण्डिकाने दिलेल्या आरामात[१] (उपवनात) राहात होते. तेव्हा एसुकारी हा ब्राह्मण भगवंतांपाशी गेला. भगवंतांजवळ गेल्यावर त्याने त्यांना त्यांचे कुशल विचारले. त्यांच्याशी सौहार्दाने आणि आदराने संभाषण केल्यानंतर तो, अंतर राखून, बाजूला बसला. एका बाजूला बसल्यानंतर तो एसुकारी ब्राह्मण भगवंतांना म्हणाला, "हे गौतमा, ब्राह्मण चार प्रकारच्या परिचर्या[२] (सेवा) विहित आहेत असे सांगतात. ब्राह्मणांना विहित असलेल्या (नेमून दिलेल्या) परिचर्या ते सांगतात; क्षत्रियांना विहित असलेल्या परिचर्या ते सांगतात; वैश्यांना विहित असलेल्या परिचर्या ते सांगतात; आणि शूद्रांना विहित असलेल्या परिचर्या ते सांगतात. आदरणीय गौतमा, ब्राह्मणांच्या परिचर्याविषयी ब्राह्मण असे सांगतात : ब्राह्मणांनी ब्राह्मणांची परिचर्या करावी, किंवा वैश्यांनी ब्राह्मणांची परिचर्या करावी किंवा शूद्रांनी ब्राह्मणांची परिचर्या करावी. आदरणीय गौतमा, ब्राह्मण ब्राह्मणांच्या परिचर्येविषयी असे सांगतात. तसेच, आदरणीय गौतमा, ब्राह्मण हे क्षत्रियांच्या परिचर्येविषयी असे सांगतात. की, क्षत्रियाने क्षत्रियाची परिचर्या करावी किंवा वैश्याने क्षत्रियाची परिचर्या करावी किंवा शूद्राने क्षत्रियाची परिचर्या करावी. आदरणीय गौतमा, क्षत्रियांच्या परिचर्येविषयी ब्राह्मण असे सांगतात. तसेच, आदरणीय गौतमा, ब्राह्मण वैश्यांच्या परिचर्येविषयी असे सांगतात की, वैश्याने वैश्याची परिचर्या करावी किंवा शूद्राने वैश्याची परिचर्या करावी. आदरणीय गौतमा, वैश्यांच्या परिचर्येविषयी ब्राह्मण असे सांगतात. तसेच, आदरणीय गौतमा, शूद्रांच्या परिचर्येविषयी ब्राह्मण असे सांगतात की, शूद्राने(च) शूद्राची परिचर्या करावी. दुसरा कोण शूद्राची परिचर्या करील? आदरणीय गौतमा, ब्राह्मण शूद्रांच्या परिचर्येविषयी असे सांगतात. आदरणीय गौतमा, ब्राह्मण अशा चार (प्रकारच्या) परिचर्या नेमून देतात. ह्याविषयी आदरणीय गौतमाला काय म्हणायचे आहे?"

२. "पण ब्राह्मणा, ब्राह्मण जेव्हा ह्या चार प्रकारच्या परिचर्या नेमून देतात तेव्हा सर्वजण त्यांच्याशी सहमत असतात का?"

"असे नाही, आदरणीय गौतमा!"

"ब्राह्मणात, एखादा दरिद्री, अकिंचन, गरीब विचारा माणूस असावा, आणि त्याला नको असतानाही कुणीतरी मांसाचा तुकडा द्यावा आणि त्याला म्हणावे, 'भल्या माणसा, हे मांस तू खाल्ले पाहिजेस आणि त्याची किंमतही दिली पाहिजेस', त्याप्रमाणे, हे ब्राह्मणा, हे ब्राह्मण ह्या चार प्रकारच्या परिचर्या, श्रमणब्राह्मणांना न विचारता, नेमून देतात. हे ब्राह्मणा, 'सर्वांनी परिचर्या करावी' असे मी म्हणत नाही. आणि 'कुणीही परिचर्या करू नये' असेही मी म्हणत नाही. जर परिचर्या करणाऱ्याची स्थिती, ती परिचर्या केल्यामुळे, अधिक वाईट होत असेल, अधिक चांगली होत नसेल तर त्याने ही परिचर्या करावी असे मी म्हणत नाही. आणि ब्राह्मणा, परिचर्या करणाऱ्याची स्थिती, ती परिचर्या केल्यामुळे अधिक चांगली होत असेल, अधिक वाईट होत नसेल तर त्याने ही परिचर्या करावी असे मी म्हणतो. आणि, ब्राह्मणा, एखाद्या क्षत्रियाला जर असे विचारले की, 'तुझा परिचारक, त्याने केलेल्या परिचर्येमुळे अधिक वाईट होतो, अधिक चांगला होत नाही असे आहे का? की तुझा परिचारक त्याने केलेल्या सेवेमुळे अधिक चांगला होतो, अधिक वाईट होत नाही असे आहे? ह्या दोहोतील कुणी तुझी परिचर्या करावी?' – मग, ब्राह्मणा, त्या क्षत्रियाने ह्या प्रश्नाचे जर योग्य प्रकारे उत्तर दिले तर तो असे म्हणेल, 'जो परिचारक माझी परिचर्या केल्यामुळे अधिक वाईट होतो, अधिक चांगला होत नाही, त्याने माझी परिचर्या करू नये. पण जो परिचारक माझी परिचर्या केल्यामुळे अधिक चांगला होतो, अधिक वाईट होत नाही, त्याने माझी परिचर्या करावी.'

"हे ब्राह्मणा, जर एखाद्या ब्राह्मणाला, ... एखाद्या वैश्याला, ... एखाद्या शूद्राला असे विचारले की, 'तुझा परिचारक, त्याने केलेल्या परिचर्येमुळे अधिक वाईट होतो, अधिक चांगला होत नाही असे आहे का? की तुझा परिचारक, त्याने केलेल्या परिचर्येमुळे अधिक चांगला होतो, अधिक वाईट होत नाही असे आहे? ह्या दोहोतील कुणी तुझी परिचर्या करावी?' – तर त्याने ह्या प्रश्नाचे योग्य उत्तर दिले तर तो असे म्हणेल की, 'जो परिचारक माझी परिचर्या केल्यामुळे अधिक वाईट होतो, अधिक चांगला होत नाही, त्याने माझी परिचर्या करू नये. पण जो परिचारक, माझी परिचर्या केल्यामुळे अधिक चांगला होतो, अधिक वाईट होत नाही, त्याने माझी परिचर्या करावी.'

"ब्राह्मणा, उच्चकुलीन असणे म्हणजे चांगले असणे असे मी म्हणत नाही; किंवा उच्चकुलीन असणे म्हणजे वाईट





असणे असेही मी म्हणत नाही. उज्ज्वल, कांतिमान वर्णाचा असणे म्हणजे चांगले असणे असे मी म्हणत नाही किंवा उज्ज्वल, कांतिमान वर्णाचा असणे म्हणजे वाईट असणे असेही मी म्हणत नाही. समृद्ध संपत्ती असणे चांगले असते असे मी म्हणत नाही किंवा समृद्ध संपत्ती असणे वाईट असते असेही मी म्हणत नाही.

३. "कारण असे की, ब्राह्मणा, उच्चकुलीन असलेला एखादा प्राण्यांची हिंसा करीत असेल, जो त्याला दिलेले नाही ते हिसकावून घेत असेल, स्वैरवृत्तीने कामोपभोग घेत असेल, असत्य बोलणारा असेल, इतरांची निंदा करण्यात आनंद मानणारा, कठोर बोलणारा, गावगप्पांत गुंतणारा, लोभी, दुष्ट मानसिक प्रवृत्तीचा, मिथ्या दृष्टीचा असेल. म्हणून उच्चकुलीन असणे म्हणजे चांगले असणे असे मी म्हणत नाही. पण, ब्राह्मणा, उच्चकुलीन असलेला कुणीतरी प्राण्यांची हिंसा करीत नसेल, जे दिलेले नाही ते हिसकावून घेत नसेल, स्वैरपणे कामोपभोग घेण्यापासून निवृत्त असेल, असत्य बोलण्यापासून निवृत्त असेल, इतरांची निंदा करण्यापासून, कठोर बोलण्यापासून, गावगप्पांत आनंद मानण्यापासून निवृत्त असेल, लोभी, दुष्ट मानसिक प्रवृत्तींचा नसेल आणि सम्यक् दृष्टीचा असेल. म्हणून उच्चकुलीन असणे म्हणजे वाईट असणे असे मी म्हणत नाही.

४. "आणि तसेच, ब्राह्मणा, उज्ज्वल, कांतिमान वर्णाचा एखादा माणूस, ... समृद्ध संपत्ती बाळगणारा एखादा माणूस, प्राण्यांची हिंसा करीत असेल... मिथ्या दृष्टीचा असेल. तेव्हा पुष्कळ संपत्तीचा जो धनी असतो तो अधिक चांगला असतो असे मी म्हणत नाही. पण असे पहा, ब्राह्मणा, पुष्कळ संपत्तीचा धनी असलेला माणूस प्राण्यांची हिंसा करीत नसेल.... सम्यक् दृष्टीचा असेल. तेव्हा पुष्कळ संपत्तीचा धनी असणे म्हणजे पापी असणे असे मी म्हणत नाही. ब्राह्मणा, प्रत्येकाने परिचर्या करावी असे मी म्हणत नाही. पण ब्राह्मणा, कुणीही परिचर्या करू नये असे मी म्हणत नाही. ज्या परिचर्येमुळे परिचारकाची श्रद्धा वाढेल, शील वाढेल, ज्ञान वाढेल, त्यागवृत्ती वाढेल, प्रज्ञा वाढेल ती परिचर्या परिचारकाने करावी असे मी म्हणतो. तसेच, ब्राह्मणा, जी परिचर्या केल्यामुळे परिचारकाची श्रद्धा वाढणार नाही, शील वाढणार नाही, ज्ञान वाढणार नाही, त्यागबुद्धी वाढणार नाही, प्रज्ञा वाढणार नाही ती परिचर्या त्याने करावी असे मी म्हणत नाही."

चार प्रकारचे धन

५. असे झाल्यानंतर तो एसुकारी ब्राह्मण भगवंतांना म्हणाला, "आदरणीय गौतमा, चार प्रकारची धने असतात असे ब्राह्मण प्रतिपादन करतात. ब्राह्मणाचे स्व (मालमत्ता) काय असते, क्षत्रियाचे स्व काय असते. वैश्याचे स्व काय असते आणि शूद्राचे स्व काय असते हे ते प्रतिपादन करतात. तर, हे गौतमा, ब्राह्मणाचे स्व भिक्षाचर्या असते असे ब्राह्मण प्रतिपादन करतात; भिक्षाचर्येच्या स्वचा जो ब्राह्मण अवमान करतो तो आपले कर्तव्य पार पाडीत नाही असे होते; जे दिलेले नाही ते बळकावणाऱ्या पालकासारखा तो ठरतो. हे गौतमा, ब्राह्मण ब्राह्मणांचे स्व अशा रीतीने नेमून देतात. तसेच, हे गौतमा, धनुष्य आणि भाता हे क्षत्रियाचे स्व आहे असे ब्राह्मण नेमून देतात. जर क्षत्रियानें धनुष्य आणि भाता ह्या आपल्या धनाचा अवमान केला तर तो आपले कर्तव्य पार पाडीत नाही असे होते; जे दिलेले नाही ते बळकावणाऱ्या पालकासारखा तो ठरतो. तर हे गौतमा, ब्राह्मण क्षत्रियाचे धन अशा रीतीने नेमून देतात. तसेच, हे गौतमा, वैश्याचे धन म्हणजे शेती आणि गोपालन आहे असे ब्राह्मण नेमून देतात. शेती आणि गोपालन ह्या आपल्या धनाचा जो वैश्य अवमान करतो तो आपले कर्तव्य पार पाडीत नाही असे होते; जे दिलेले नाही ते बळकाविणाऱ्या पालकासारखा तो ठरतो. तसेच, हे गौतमा, शूद्राचे धन म्हणजे विळा आणि लाठी हे होय असे ब्राह्मण नेमून देतात. विळा आणि लाठी ह्या आपल्या धनाचा जो शूद्र अवमान करतो तो आपले कर्तव्य पार पाडीत नाही असे होते; जे दिलेले नाही ते बळकावणाऱ्या पालकासारखा तो ठरतो. तर, हे गौतमा, ब्राह्मण शूद्राचे धन अशा रीतीने नेमून देतात. तेव्हा, गौतमा, ब्राह्मण अशी चार प्रकारची धने नेमून देतात. आदरणीय गौतमाला ह्याविषयी काय म्हणायचे आहे?"

६. "पण ब्राह्मणा, जेव्हा ब्राह्मण म्हणतात की, 'अशी चार प्रकारची धने नेमून देण्यात आली आहेत' तेव्हा सर्व लोक त्यांच्याशी सहमत असतात का?"

"नाही, गौतमा."

"ब्राह्मणा, एखादा दरिद्री, अकिंचन, गरीब बिचारा माणूस असावा, आणि त्याला नको असतानाही कुणीतरी त्याला मांसाचा तुकडा द्यावा आणि त्याला म्हणावे, 'भल्या माणसा, हे मांस तू खाल्ले पाहिजेस आणि त्याची किंमतही दिली पाहिजेस' त्याप्रमाणे हे ब्राह्मणा, श्रमणब्राह्मणांना न





विचारता, ही चार प्रकारची धने नेमून देत आहेत. पण, ब्राह्मणा, मी असे तत्त्व घालून देतो की, माणसाचा धम्म हे त्याचे श्रेष्ठ (अरीय), लोकोत्तर असे धन आहे. आपल्या मातापित्यांच्या प्राचीन कुलांचे स्मरण करून (माणसाला) जेथे कुठे आत्मभाव (व्यक्ती म्हणून अस्तित्व) प्राप्त होतो, तेथे तेथे तो त्याच प्रकारे (त्या प्रकारचा माणूस म्हणून) गणला जातो. क्षत्रियकुलात जर त्याला आत्मभाव प्राप्त झाला तर त्याची क्षत्रिय म्हणूनच गणना होते; ब्राह्मणकुलात जर त्याला आत्मभाव प्राप्त झाला तर ब्राह्मण म्हणून त्याची गणना होते. वैश्यकुलात त्याला आत्मभाव प्राप्त झाला तर वैश्य म्हणून त्याची गणना होते. शूद्रकुलात त्याला आत्मभाव प्राप्त झाला तर शूद्र म्हणून त्याची गणना होते. ज्याप्रमाणे, ब्राह्मणा, ज्या कोणत्याही कारणामुळे (इंधनामुळे) अग्नी जळत असेल त्या कारणावरून तो त्या प्रकारचा अग्नी म्हणून गणला जातो – वाळलेल्या काटक्यांमुळे तो जळत असेल तर वाळलेल्या काटक्यांचा अग्नी म्हणून ओळखला जातो; ढलप्यांमुळे, ... गवतांमुळे, ... शेणींमुळे तो जळत असेल तर ढलप्यांचा, ... गवताचा, ... शेणींचा अग्नी म्हणून तो ओळखला जातो, तसे हे आहे. ह्यामुळे, ब्राह्मणा, मी म्हणतो की, माणसाचा धम्म हे त्याचे श्रेष्ठ, लोकोत्तर असे धन आहे. आपल्या मातापित्यांच्या प्राचीन कुलांचे स्मरण करून (माणसाला) जेथे कुठे आत्मभाव प्राप्त होतो, तेथे तेथे तो त्याच प्रकारे गणला जातो. त्याला क्षत्रिय कुलात, ... ब्राह्मणकुलात, ... वैश्यकुलात, ... शूद्रकुलात आत्मभाव प्राप्त झाला तर तो क्षत्रिय... ब्राह्मण...... वैश्य....... शूद्र म्हणून गणला जातो. पण, ब्राह्मणा, क्षत्रियकुलातून, घरापासून प्रव्रज्या घेऊन जो अनिकेत अवस्थेत जातो, तथागताने प्रकट केलेला धम्म आणि विनय (योग्य, बंधनकारक आचरण) यांच्यामुळे प्राण्यांची हिंसा करण्यापासून जो निवृत्त होतो, जे दिलेले नाही ते हिसकावण्यापासून जो निवृत्त होतो, ब्रह्मचर्यापासून जो ढळत नाही, असत्य बोलण्यापासून, निंदा, कुटाळक्या करण्यापासून, कठोर बोलण्यापासून, लोभापासून, दुष्ट प्रवृत्तीपासून निवृत्त होतो, आणि ज्याची दृष्टी सम्यक् असते तो फलप्रद, कुशल असा धम्म साधीत असतो. आणि, ब्राह्मणा, ब्राह्मणकुलातून, वैश्यकुलातून, शूद्रकुलातून, घरापासून प्रव्रज्या घेऊन जो अनिकेत अवस्थेत जातो, तथागताने प्रकट केलेला धम्म आणि विनय यांच्यामुळे प्राण्यांची हिंसा करण्यापासून जो निवृत्त होतो..... दुष्ट प्रवृत्तीपासून जो निवृत्त होतो, ज्याची दृष्टी सम्यक् असते तो फलप्रद, कुशल असा धम्म साधीत असतो. ब्राह्मणा, तुला ह्याविषयी काय वाटते? ह्या प्रश्नाकडे असे पाहिले असता, वैरापासून, दुष्टाव्यापासून मुक्त असलेल्या मैत्रीच्या भावनेने भारलेले चित्त फक्त ब्राह्मण विकसित करू शकतो, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र ते करू शकत नाही असे तुला वाटते का?"

"आदरणीय गौतमा, असे नाही. अशा रीतीने पाहिले असता, क्षत्रियही दुष्टाव्यापासून, वैरापासून मुक्त असलेल्या मैत्रीच्या भावनेने भारलेले चित्त विकसित करू शकतात, ब्राह्मण करू शकतात, वैश्य करू शकतात, शूद्र करू शकतात; अशा रीतीने पाहिले असता, चारी वर्ण वैरापासून, दुष्टाव्यापासून मुक्त असलेल्या मैत्रीच्या भावनेने भारलेले चित्त विकसित करू शकतात."

"त्याचप्रमाणे, ब्राह्मणा, क्षत्रियकुलातील एखादा जर घरापासून प्रव्रज्या घेऊन अनिकेत अवस्थेत गेला आणि तथागताने प्रकट केलेला धम्म आणि विनय यांच्यामुळे प्राण्यांची हिंसा करण्यापासून तो निवृत्त झाला... तर तो कुशल आणि फलप्रद असा धम्म साधीत असतो. ब्राह्मणकुलातील,..... वैश्यकुलातील,...... शूद्रकुलातील कुणी घरापासून प्रव्रज्या घेऊन अनिकेत अवस्थेत गेला आणि तथागताने प्रकट केलेला धम्म आणि विनय यांच्यामुळे प्राण्यांची हिंसा करण्यापासून तो निवृत्त झाला.... तर तो कुशल आणि फलप्रद असा धम्म साधीत असतो.

७. "तुला काय वाटते, ब्राह्मणा, की (अंग घासण्यासाठी) शिंपला आणि (अंगाला लावायचे) चूर्ण घेऊन फक्त ब्राह्मणच जर नदीवर गेला तर तो अंगावरील धुळीचे कण आणि चिखल दूर करून (ते स्वच्छ करू शकतो); पण क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र ते करू शकत नाही?"

"असे नाही, आदरणीय गौतमा, क्षत्रियही जर शिंपला आणि चूर्ण घेऊन नदीवर गेला तर तो अंगावरील धुळीचे कण आणि चिखल दूर करून ते स्वच्छ करू शकतो. आदरणीय गौतमा, ब्राह्मणही, ... वैश्यही, ... शूद्रही, ... सर्व चारही वर्णांची माणसे जर शिंपला आणि चूर्ण घेऊन जर नदीवर गेली तर ती अंगावरील धुळीचे कण आणि चिखल दूर करून ते स्वच्छ करू शकतात."

"ह्याच प्रकारे, ब्राह्मणा, जर क्षत्रियकुलातील एखादा

अनुक्रमणिका

घरापासून प्रव्रज्या घेऊन अनिकेत अवस्थेत गेला आणि तथागताने प्रकट केलेला धम्म आणि विनय यांच्यामुळे प्राण्यांची हिंसा करण्यापासून निवृत्त झाला..... तर तो कुशल आणि फलप्रद असा धम्म साधीत असतो. आणि जर ब्राह्मणकुलातील, ... वैश्यकुलातील, ... शूद्रकुलातील..... एखादा घरापासून प्रव्रज्या घेऊन अनिकेत अवस्थेत गेला आणि तथागताने प्रकट केलेला धम्म आणि विनय यांच्यामुळे प्राण्यांची हिंसा करण्यापासून तो निवृत्त झाला..... तर तोही कुशल आणि फलप्रद असा धम्म साधीत असतो.

८. "ह्याविषयी तुला काय वाटते, ब्राह्मणा? जर एखाद्या मूर्धाभिषिक्त क्षत्रिय राजाने नाना जातीच्या शंभर पुरुषांना गोळा केले आणि त्याने म्हटले, 'जे सज्जन क्षत्रियकुलात, ब्राह्मणकुलात, राजकुलात जन्मले आहेत त्यांनी यावे आणि शाकवृक्षाची किंवा शालवृक्षाची किंवा सुवासिक सलळवृक्षाची किंवा चंदनाची किंवा कमळाच्या वेलीची वरच्या भागातील काटकी आणावी, अग्नी प्रज्वलित करावा आणि त्याचे तेज प्रकट होऊ द्यावे. आणि जे सज्जन चाण्डालकुलात, निषाद-कुलात, वेनकुलात, रथकारकुलात, पुक्कुरुकुलात जन्मलेले आहेत त्यांनी यावे आणि कुत्र्याच्या दोणीतील किंवा डुकराच्या दोणीतील किंवा धोब्याच्या दोणीतील काटकी किंवा एरंडाची काटकी आणावी, अग्नी प्रज्वलित करावा, आणि त्याचे तेज प्रकट होऊ द्यावे.'

"तुला काय वाटते, ब्राह्मणा, की क्षत्रियकुलात, ब्राह्मण-कुलात, राजकुलात जन्मलेल्यांनी शाकवृक्षाची किंवा शालवृक्षाची किंवा सुवासिक सलळवृक्षाची किंवा चंदनाची किंवा कमलाच्या वेलीची वरच्या भागातील काटकी आणून अग्नी प्रज्वलित करून त्याचे तेज प्रकट केले असेल तर अशाच अग्नीच्या ठिकाणी ज्वाला असते, प्रकाश असतो, (सुरेख) वर्ण असतो, कांती असते आणि असा अग्नी असल्यामुळेच तो अग्नीची कार्ये पार पाडू शकतो. पण चाण्डालकुलात, वेनकुलात, रथकारकुलात, पुक्कुरुकुलात जन्मलेल्यांनी जर कुत्र्याच्या दोणीतील किंवा डुकराच्या दोणीतील किंवा धोब्याच्या दोणीतील काटकी किंवा एरंडाची काटकी आणून अग्नी प्रज्वलित करून त्याचे तेज प्रकट केले असेल तर अशा अग्नीच्या ठिकाणी ज्वाला नसते, प्रकाश नसतो, (सुरेख) वर्ण नसतो, कांती नसते आणि असा अग्नी असल्यामुळे तो अग्नीची कार्ये पार पाडू शकत नाही?"

"असे नाही, आदरणीय गौतमा, क्षत्रियकुलात, ब्राह्मण-कुलात, राजकुलात जन्मलेल्यांनी जर शाकवृक्षाची किंवा शालवृक्षाची किंवा सुवासिक सलळवृक्षाची किंवा चंदनाची किंवा कमळाच्या वेलाची काटकी आणून अग्नी प्रज्वलित करून त्याचे तेज प्रकट केले तर त्या अग्नीच्या ठिकाणी ज्वाला असते, प्रकाश असतो, (सुरेख) वर्ण असतो, कांती असते आणि तो अग्नीची कार्ये पार पाडू शकतो. आणि जर चाण्डालकुलात, निषादकुलात, वेनकुलात, रथकारकुलात, पुक्कुरूकुलात जन्मलेल्यांनी कुत्र्याच्या दोणीतील, डुकराच्या दोणीतील किंवा धोब्याच्या दोणीतील काटकी किंवा एरंडाची काटकी आणून अग्नी प्रज्वलित करून त्याचे तेज प्रकट केले तर त्या अग्नीच्या ठिकाणी ज्वाला असते, प्रकाश असतो, (सुरेख) वर्ण असतो, कांती असते आणि तो अग्नीची कार्ये पार पाडू शकतो. आदरणीय गौतमा, ह्या सर्व अग्नींच्या ठिकाणी ज्वाला असते, (सुरेख) वर्ण असतो, कांती असते; ते सर्व अग्नीची कार्ये पार पाडू शकतात."

"त्याचप्रमाणे, हे ब्राह्मणा, क्षत्रियकुलातील एखादा घरा-पासून प्रव्रज्या घेऊन अनिकेत अवस्थेत गेला.... (वरीलप्रमाणे) (आणि) सम्यक् दृष्टीचा असला तर तो फलप्रद आणि कुशल असा धम्म साधीत असतो. आणि ब्राह्मणकुलातील वैश्यकुलातील आणि शूद्रकुलातील एखादा घरापासून प्रव्रज्या घेऊन अनिकेत अवस्थेत गेला आणि तथागताने प्रकट केलेला धम्म आणि विनय यांच्यामुळे प्राण्यांची हिंसा करण्यापासून निवृत्त झाला, जे दिलेले नाही ते हिसकावून घेण्यापासून निवृत्त झाला, ब्रह्मचर्याचा भंग करण्यापासून निवृत्त झाला, असत्य बोलण्यापासून निवृत्त झाला, कुटाळक्या करण्यापासून निवृत्त झाला, कठोर बोलण्यापासून निवृत्त झाला, लोभापासून, दुष्ट प्रवृत्तीपासून निवृत्त झाला, सम्यक् दृष्टीचा झाला तर तो फलप्रद आणि कुशल असा धर्म साधीत असतो."

हे घडल्यानंतर तो एसुकारी ब्राह्मण भगवंतांना म्हणाला, "हे उत्कृष्ट आहे – आदरणीय गौतमा, उत्कृष्ट आहे हे... आदरणीय गौतम माझे आजन्म शरणस्थान आहेत. त्यांनी माझा उपासक म्हणून स्वीकार करावा."

अनुक्रमणिका





टीपा

१ आराम : बुद्धाला किंवा संघाला त्यांच्या उपयोगासाठी देणगी म्हणून देण्यात आलेले उपवन. येथे भिक्षूंच्या सभा, प्रवचने, ध्यानधारणा इ. होत.

२. परिचर्या : वैदिक स्मृतींच्या परंपरेत परिचर्या (सेवा) ही मुख्यतः शूद्रांना उद्देशून सांगितली आहे. पण ती इतर वर्णांवरही धर्म म्हणून बंधनकारक आहे. उदा., गौतमधर्मसूत्रात पुढील वचने आहेत : "*परिचर्या चोत्तरेषाम्* ।' – गौतमधर्मसूत्रम् १० ।५६ ह्यावरील भाष्य असे : "*परिचर्या परिचरणं शुश्रूषा उत्तरेषां त्रयाणां वर्णानाम् ।.... यः सच्छूद्रस्तेनोभयमप्यविरोधेन कर्तव्यं, इतरेण कृष्याद्येनेति ।.... उत्तरग्रहणं यो य उत्तरस्तत्रतत्र फलभूयस्त्वज्ञापनार्थम् ।*" मस्करिभाष्यम्. [म्हणजे, उत्तरअधिक श्रेष्ठ-वर्णांची परिचर्या, शुश्रूषा (करावी)... जो चांगला शूद्र आहे त्याने दोन्ही गोष्टी – म्हणजे परिचर्या आणि शेती, इ.– एकमेकांशी विरोध येणार नाही अशा रीतीने कराव्या, ... इतर शूद्रांनी फक्त शेती इ. करावी. जो, जो अधिक श्रेष्ठ (वर्ण) आहे तेथे तेथे केलेली परिचर्या अधिक फलदायी होते. म्हणजे, उदा., क्षत्रियांच्या परिचर्येपेक्षा ब्राह्मणांची परिचर्या, किंवा वैश्याच्या परिचर्येपेक्षा क्षत्रियाची परिचर्या अधिक फळ देते.]

'*तत्र पूर्वं पूर्वं परिचरेत् ।*' – गौतमधर्मसूत्रम् १० ।५९

भाष्य : *यथा... ब्राह्मणस्य प्रतिग्रहो मुख्या वृत्तिस्तथा शूद्रस्य परिचर्या । तत्रापि पूर्वस्मिन् पूर्वस्मिन् वर्णे इति ।* – गौतममिताक्षरा

(म्हणजे : ज्याप्रमाणे... दानाचा स्वीकार ही ब्राह्मणाची मुख्य जीविका असते त्याप्रमाणे परिचर्या ही शूद्राची मुख्य जीविका असते. तेथेही अधिकाधिक श्रेष्ठ वर्णाची परिचर्या.)

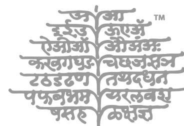
सर्वे चोत्तरोत्तरं परिचरेयुः । – गौतमधर्मसूत्रम् १० ।६५

भाष्य : *सर्वे निकृष्टाः अधिकं वर्णं शुश्रूषेयुः । समानजातीयमप्यधिकगुणं हीनः परिचरेत्.... ।*

– मस्करिभाष्यम्

(म्हणजे सर्व निकृष्ट वर्णांनी अधिक श्रेष्ठ वर्णांची शुश्रूषा करावी. समानवर्णाचा जो अधिक गुणी माणूस असेल त्याचीही कमी गुणवान माणसाने सेवा करावी)







वाद-संवाद

१. संकर, वर्णसंकर वगैरे, एक टिपण

*नवभारत*च्या मे २०००च्या अंकात श्री. स.बा. कुलकर्णी यांचा गीतेवर लेख आहे. ('भगवद्‌गीता : एक चिकित्सक वाचन', पृष्ठ ११ ते ३२) शीर्षकानुसार तो चिकित्सक उतरला असून वाचकाच्या विचारात नवी स्पंदने निर्माण करतो. त्यामुळे तो फार वाचनीय झाला आहे. नवे व विचारांना चालना देणारे लेखन असे हे 'वाचन' परत परत वाचून समजून घ्यावे असे आहे.

हा लेख वाचत असताना माझ्या मनात दीर्घकाळ घोळत, घुसळत राहिलेला विचार आठवला. तो संकर, वर्णसंकरासंबंधात आहे. अगदी पहिल्याच अध्यायात अर्जुनाने तो उपस्थित केला आहे. पहिल्या अध्यायात श्लोक ४० ते ४४ मध्ये त्याने एक भीती व्यक्त केली आहे. 'स्त्रीषु दुष्टासु वार्ष्णेय जायते वर्णसंकरः।' (स्त्रिया बिघडल्या तर वर्णसंकर होईल.) ही ती भीती आहे. दुसऱ्या अध्यायात भगवंतांनी अर्जुनाच्या इतर सर्व शंकांना उत्तरे दिली आहेत. पण वर्णसंकराच्या भीतीस कुठे उत्तर नाही. मग तिसरा अध्याय वाचताना भगवंतांनी या मुद्द्याला स्पर्श केला आहे (अध्याय तिसरा श्लोक चोविसावा). ते म्हणतात, मी कर्म केले नाही तर हे लोक नष्ट होतील. मी संकर करणारा होईन. या प्रजाजनांचा माझ्या हातून घात होईल. ('उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्यां कर्म चेदहम्। संकरस्य च कर्ता स्याम् उपहन्यामिमाः प्रजाः।' ३.२४) म्हणजे भगवंतांनी संकर/वर्णसंकर या अर्जुनाच्या भीतीस बगल दिलेली नाही. उलट अर्जुनाची ही भीती खरी आहे, वर्णसंकर घातक आहे असाच भगवंतांचा अभिप्राय आहे.

श्री. कुलकर्णी यांनी मेच्या अंकात पृ. १५ ते १७ वर या मुद्द्यावर लिहिले आहे. "भगवंतांना संकर हीसुद्धा आपत्ती वाटते.... परंतु युद्धामुळे कुलक्षय, अधर्म, कुलस्त्रियांचे दूषित होणे, वर्ण-संकर, नरक, पितरांचे पतन (१.४०-४२) अशी आपत्तींची शृंखला निर्माण होते, म्हणून युद्ध नको, असे जे अर्जुनाचे विचार आहेत, त्यांना मात्र गीतेत कोठेही उत्तर दिलेले नाही." (पृ. १४/१५) "कुलघटक म्हणून कुलाचे रक्षण करणे, आणि समाजघटक म्हणून समाजावरील अनर्थपरंपरा टाळणे ही कर्तव्ये असा हा प्रश्न आहे.".... ते (श्रीकृष्ण) आपले सरळ सांगून टाकतात, धर्माद् हि युद्धात् श्रेयोऽन्यत् क्षत्रियस्य न विद्यते। असा हा अगदी एकांगी सल्ला आहे." (पृ. १६, १७) दुसऱ्या एका ग्रंथात मला असा उल्लेख आढळला. "आपण मेलो तर ह्या स्त्रिया व्यभिचार करतील, या मुद्याकडे मात्र... श्रीकृष्ण लक्ष देत नाही." (*मी हिंदू झालो*, नरेन थत्ते, पृ. ९)

तेव्हा प्रश्न निर्माण होतो की, अर्जुनाच्या संकरविषयक भीतीला भगवान उत्तर देत नाहीत, की बगल देतात, की मूळ प्रश्नास ते कुठेही उत्तरच देत नाहीत, की तिसऱ्या अध्यायात उत्तर देतात व 'संकरस्य च कर्ता स्याम्' असे म्हणून अर्जुनाच्या भीतीस पुष्टी देतात?

दुसरा प्रश्न असा – अर्जुनाला व भगवंतांना संकराचा इतका बागुलबुवा का वाटावा? विज्ञानयुगाने संकराची कल्पना इष्ट मानली आहे. वनस्पतीत संकराच्या प्रक्रियेमुळे उत्पादनाचे प्रमाण व गुणवत्ता वाढते. संकरित गाई जास्त व चांगले दूध देतात. टेस्ट ट्यूब बेबी, क्लोनिंग यातही संकराचीच कल्पना आहे. संकरित बियाणे सर्रास वापरले जात आहे. क्रॉसब्रीडिंगचे फायदे अन्य प्राण्यांच्या बाबतीतही आढळून आले आहेत. पण काही हजार वर्षांपूर्वी विज्ञान इतके प्रगत नव्हते. संकराचे फायदे त्या काळी त्या समाजाला अज्ञात होते. त्यामुळे संकर-वर्णसंकर ही भीती जशी अर्जुनाला वाटली तशी ती भगवंतांनाही वाटावी हे स्वाभाविकच म्हणावे लागेल. (आणि हिटलर व काळेगोरे मानणारे यांनाही हीच भीती/कल्पना अभिप्रेत असावी का?)

मी गीतेचा मोठा भक्त किंवा अभ्यासक नाही. तथापि, मनातील विचार मांडावेत, त्यात काही त्रुटी आहेत का, ते कुठवर बरोबर आहेत ते समजून घ्यावे यासाठी हा लेखनप्रपंच. तो वाचणाऱ्या विद्वानांनी व दीर्घ अभ्यासूंनी त्यावर काही प्रतिटिपणी केली तर काही नवा प्रकाश मिळेल या आशेनेच हे लिहिले आहे.

पांडुरंग श्रीधर काकतकर

अनुक्रमणिका

२. 'डूबेंगे, पर हटेंगे नहीं'

श्री. मिलिंद मुरुगकर यांच्या जुलै २००० च्या *नवभारत*च्या अंकातील टिप्पणीविषयी.

मुद्दा क्र. १ : 'डूबेंगे, पर हटेंगे नही' हे संपादकीय १९९९च्या पावसाळ्याच्या काळातील जलसमर्पण सत्याग्रहाविषयी, आणि जलसमर्पणामागील भूमिकेविषयी लिहिले होते.

१९८५ पासून, धरणग्रस्तांच्या संघटनेच्या बांधणीपासून सुरू झालेल्या लढ्याचा समग्र आढावा व त्याचे परीक्षण असा विषय असता तर, तशा समग्रलक्ष्यी लेखनात अरुंधती रॉय व त्यांच्या पुढाकाराने झालेली गतवर्षीची 'रॅली फॉर द व्हॅली' यांना चारदोन परिच्छेदांपलीकडे अधिक जागा देणे म्हणजे अवास्तव कौतुक करणे झाले असते. संपादकीय लेखनाचे ध्यान नर्मदा घाटीतल्या जलसमर्पण सत्याग्रहावर केंद्रित केलेले होते. मुरुगकरांना अपेक्षित असा आढावा घेणारे पुस्तक संजय संगवई यांनी – *दि रिव्हर अँड लाइफ* – अलीकडे लिहिले आहे.

१९९९च्या जलसमर्पण सत्याग्रहाच्या काळात नर्मदा बचाओ आंदोलनाच्या समर्थक गटांनी व मुख्य संघटनेने देशात अनेक ध्यानाकर्षण कृती संघटित केल्या. खुद्द घाटीत गावांमध्ये सत्याग्रहींच्या तुकड्या बसल्या होत्या त्या गावी देशभरामधून सहभाग देण्यासाठी लोक येत होते. या सर्व कृतींचा समग्र आढावा घेणारे, त्यासह 'जलसमर्पण सत्याग्रहा'चे परीक्षण करणारे 'डूबेंगे, पर हटेंगे नही' हे संपादकीय नव्हते; आणि यामुळे त्यात एक असंतुलन, एकांगीपणं उत्पन्न झाले, ही खरी रास्त टीका होऊ शकेल.

त्या संपादकीयामध्ये अरुंधती रॉय, त्यांचे व्यक्तित्व व लेखन, त्यांच्या पुढाकाराने आयोजित झालेली रॅली यांना उठाव दिला गेला आहे, ही वस्तुस्थिति आहे. त्यांचा 'दि ग्रेटर कॉमन गुड' हा दीर्घ लेख त्या काळात गाजला, त्यावर वाद माजला; त्यांच्या रॅलीमुळे प्रसारमाध्यमांमधून जलसमर्पण सत्याग्रहाला विशेष प्रसिद्धी मिळाली, हीपण वस्तुस्थिती आहे. नर्मदा खोऱ्यातल्या ज्या गावांमधून रॅली गेली त्या भागातल्या आंदोलनाशी जोडलेल्या लोकांच्या मध्ये निर्माण झालेले चैतन्य आणि वाढलेला उत्साह, हीपण वस्तुस्थिती आहे. गतवर्षीच्या जलसमर्पण सत्याग्रहाच्या घटनेमध्ये अरुंधती रॉय यांचे योगदान आणि जलसमर्पणाच्या निर्धाराने 'सत्याग्रही झोपड्यां'मध्ये बसलेल्या खोऱ्यातल्या व बाहेरच्या व्यक्तींचे योगदान याच्यात तुलना केली तर सत्याग्रही व्यक्तींचे योगदान अधिक मौलिक व महत्त्वाचे म्हणायलाच हवे. संपादकीयात त्यांच्या योगदानाची दखल घेतलेली आहे. अरुंधती रॉय यांना महत्त्व देण्याच्या संदर्भात मुरुगकरांनी दोन कसोट्या सांगितल्या आहेत. त्या कसोट्या, एका छोट्या काळातल्या विशिष्ट घटनाक्रमाविषयी लिहिताना कोणालाही लावाव्यात हे मात्र आम्हाला उचित वाटत नाही.

रॉय यांनी जे काही योगदान गतवर्षी दिले ते गतवर्षी त्या दिवसांमध्ये दखल घेण्याइतके प्रभावी होते; पण त्याने स्थिती कायमची पालटलेली नाही; आणि आज तो प्रभाव ओसरला, असे म्हणता येईल. पण आंदोलनाबद्दलही कोणी असेच म्हणू शकेल, की चांगली १२ वर्षे आंदोलन चालले असूनही धरणाचे बांधकाम तर पूर्ण होत चाललेच आहे; म्हणजे, मेधा पाटकर, त्यांचे साथी आणि नर्मदा बचाओ आंदोलन यांना एवढे महत्त्व देण्यासारखे काय आहे?

अरुंधती रॉय यांच्या सभेला गर्दी झाली, पण नंतरच्या पुण्याच्या समर्थक गटाने आयोजित केलेल्या एका कृती कार्यक्रमाला हाताच्या बोटांवर मोजण्याइतकीही माणसे नव्हती, हे वस्तुस्थितीचे वर्णन बरोबर असेल. मेधा पाटकर यांची संभाषण अशीच चांगली होते, मात्र नंतरच्या कृती कार्यक्रमांना मोजकेच लोक असतात. याचे विश्लेषण करून त्यांची कारणे स्पष्ट करणे, त्यांपासून बोध घेणे ही प्रक्रिया जरूरच चालवावयास हवी. पण 'प्रभावा'चे त्या त्या प्रसंगीचे वास्तव पुसले जात नाही वा महत्त्वही कमी होत नाही. हां, आम्ही जर असा दावा केला असता, की अरुंधती रॉय आता रणांगणी दाखल झाल्या आहेत, त्यांनी मेधा पाटकरांच्या जोडीने नेतृत्व हाती घेतले आहे; तेव्हा आता फत्ते झालीच समजा, तर स्वप्नरंजनाचा आरोप आमच्यावर करता आला असता.

आम्ही आंदोलनांच्या गतिकीचा मुद्दा जरूर केला आहे. आंदोलकांचे मनोधैर्य, उत्साह, निर्धार वाढविण्यासाठी, दृढ करण्यासाठी असे 'क्षण' महत्त्वाचे असतात. दुसरी गोष्ट अशी की, विकास, मोठी धरणे अशा विषयांबद्दलचे, सरदार सरोवरसारख्या विशिष्ट प्रकल्पांबद्दलचे -(वजन व प्रभाव असलेले) 'लोकमत' बनविण्याच्या, बदलविण्याच्या प्रक्रियेत अशा 'क्षणां'चे विशेष योगदान असते.

अभिताभ बच्चन यांनी उद्या नर्मदा बचाओ आंदोलनाला पाठिंबा दिला तर त्यांचे कितीतरी मोठ्या पटीने स्वागत होईल यात शंका नाही. मुरुगकर जर कार्यकर्त्यांना उद्देशून असे म्हणत असतील, तर आम्ही इतके याबाबतीत निःशंक नाही. जर बच्चन सभा, मेळावा, मोर्चा, निदर्शन यात सहभागी होतो म्हणाले तर, बघ्यांची गर्दी कैक पटींनी होईल, हे ठीक आहे. पण अभिताभ बच्चन आणि अरुंधती रॉय यांच्या कोटी वेगवेगळ्या आहेत. रॉय यांची उंची कारंथाएवढी नाही असे म्हणू, पण त्या दोघांची कोटी एक आहे. अनुभवाच्या आधारावर, आमचे असेही म्हणणे राहील की, रॅलीला व रॉय यांना प्रसारमाध्यमांनी दिलेली प्रसिद्धी आणि खोऱ्यातल्या लोकांचा रॉय यांना प्रतिसाद यांचे मूलस्रोतही वेगळे आहेत व त्यांच्यात गुणात्मक अंतरपण आहे.

पण, समजा, उद्या अमिताभ बच्चन रॉय यांच्या इतक्याच गांभीर्याने व प्रामाणिकपणाने नर्मदा घाटीतल्या लोकांच्या धरणविरोधी लढ्याच्या बाजूने उभे राहिले तर आंदोलनाचे बळ नक्कीच वाढेल, आणि आम्ही तरी ती घटनाही महत्त्वाचीच म्हणू.

मुद्दा क्र. २ : विभूतिमत्त्व एखाद्या व्यक्तीला का, कसे, किती प्राप्त झाले याची उकल आपण विश्लेषणात्मक पद्धतीने नंतर करतोच. तसे काही विश्लेषण आम्हीही केले आहेच. प्रसारमाध्यमांची याबाबतची ताकद निर्विवाद असली तरी, प्रसारमाध्यमे ज्यांचा 'पर्सनॅलिटी कल्ट' निर्माण करायचा प्रयत्न करतात त्यांना त्यांना लोकांच्या मनात विभूतिमत्त्व प्राप्त होतेच असे नाही.

दोन गोष्टी या संदर्भात ध्यानात घेणे महत्त्वाचे आहे. (१) लोक विभूतिमत्त्व बहाल करतात. (प्रसंगी ते काढूनही घेतात.) (२) असे विभूतिमत्त्व बहाल केल्याने लोक निरपवाद-पणे दुबळे, लाचार, निःसत्त्व बनतात असे नाही. उलटपक्षी, विभूतिमत्त्वप्राप्त व्यक्ती व लोक यांच्यात सर्जनशील नाते प्रस्थापित होऊन ऊर्जा-स्फोट घडून येण्याची किमया घडल्याची उदाहरणे आढळतील. म्हणून ही सारी प्रक्रिया विधायक दृष्टीने जाणून घेणे गरजेचे आहे.

मेधा पाटकर यांच्याकडे खोऱ्यातील लोक विभूती म्हणून पाहात नाहीत; आणि रॅलीच्या काळातही आपल्यासारखीच एक सामान्य व्यक्ती म्हणून खोऱ्यातले लोक रॉय यांच्याकडे पाहात होते, असे कोणी म्हणू शकेल. निरीक्षणाच्या वस्तुनिष्ठतेविषयी अशी टिप्पणी वेगळी, आणि 'विभूतिमत्त्व म्हणून निकाल लावून टाकला आहे' असे म्हणणे वेगळे.

ज्या व्यक्तीला विभूतिमत्त्व बहाल केले गेले आहे त्या व्यक्तीविषयी, तिच्या विचार व कृतीविषयी काही टीकाटिप्पणी करू नका, कारण ती विभूती आहे, असे आम्ही म्हटले असते तर संजय संगवई यांचे वाक्य अर्थपूर्ण म्हणता आले असते.

जो भौतिकदृष्ट्या आकारहीन, किंबहुना बेढब दगड असतो त्यात लोक शक्तिशाली देवी पाहतात. देवी म्हणून त्या दगडाची मनोभावे पूजा करतात. हीच गोष्ट ते त्यांच्या-सारख्या हाडामांसाच्या, वासना-विकार असलेल्या मानवी व्यक्तींच्या संदर्भातही करतात. याचे गैर प्रकारे गौरवीकरण करू नये हे मान्य, पण योग्य प्रकारे ही गोष्ट जाणून घ्यावी व मग त्या आधारे तिला विधायक प्रतिसादही द्यावा, हे जास्त शहाणपणाचे ठरेल. असो.

मुद्दा क्र. ३ : संगवईंचे जे वाक्य मुरुगकरांनी उदधृत केले आहे ते एका विशिष्ट विचारप्रणालीमधून येणाऱ्या तीव्र प्रतिक्रियेचे द्योतक नाही का? आमचे विवेचन आम्हाला अप्रस्तुत वाटत नाही.

संजय संगवई यांच्या लेखनामागील मानस, वृत्ती व विचारधारा यांविषयी त्यांचे लेखन वाचताना आम्हाला जे जाणवले त्या आधारे आम्ही काही लिहिले. यासारख्या गोष्टींना 'पुरावे' काही वेळा नसतात. ज्या प्रकारची वाक्ये लेखनात येतात त्यावरून हे 'जाणवणे' घडत असते. या कारणानेच 'जर-तर' ची भाषा वापरणे युक्त ठरते.

आम्ही संजय संगवई यांच्यावर अन्याय केला असे झाले असेल तर आम्ही दिलगीर आहोत. ते आमचे आदरणीय मित्र आहेत. आमचे 'अंदाज' चूक आहेत, वास्तविकता अमुक आहे, असे त्यांनी म्हणणे पुरेसे होईल. त्यांच्या लेखनातली काही वाक्ये तशी का आली, या प्रश्नाला मात्र त्यांना सामोरे जावे लागेल. त्यांचे जे काही म्हणणे असेल ते आम्ही स्वीकारू.

मुद्दा क्र. ४ : 'सती' या विषयासंबंधीचा. सती प्रथा कोणत्या प्राचीन समाजात, कोणत्या स्थितीत, कोणत्या कारणाने उत्पन्न झाली; ती भारतात कोणत्या काळी, कोणत्या स्वरूपात, कोणामध्ये किती रुजली, हे अभ्यासाचे विषय आहेत. जसा

अनुक्रमणिका

'नरमेधा'चा विषय. जी गोष्ट अनेक अंगांनी अन्याय्य, घृणास्पद म्हणता येते, व म्हणून निषेधार्ह, खंडनयोग्य ठरते, त्या गोष्टीलाही काही असे पदर (वा परिमाणे) असतात, की ज्यामुळे ती गोष्ट समग्र परिप्रेक्ष्यात समजून घेणे गरजेचे असते. 'सतीचे वाण' हा शब्दप्रयोग आपल्या भाषेत खोलवर रुजलेला व अर्थपूर्ण आहे. डॉ. म.अ. मेहेंदळे त्यांच्या 'सती : काही प्राचीन संदर्भ' (*नवभारत*, जानेवारी १९८८) या लेखात, 'सती' या शब्दाचा 'साध्वी, पतिव्रता स्त्री' असा एक अर्थ असल्याचे सांगतात. सदाचरणाचा आदर्श जिने स्वतःच्या जगण्यामधून आणि मरणाद्वारेही प्रकट केला अशी स्त्री, हाही खुलासा ते करतात. सती गेलेल्या सर्व स्त्रिया जर बळजबरीने पतीच्या चितेवर जाळल्या गेलेल्या अशाच असत्या तर या शब्दाला भाषेत म्हणजेच संस्कृतीत हा अर्थ प्राप्त झाला नसता. त्याही पुढची गोष्ट, 'सतीचे वाण' हा शब्दप्रयोग केवळ स्त्रीच्या पातिव्रत्याला उद्देशून वापरला जात नाही, हे ध्यानात घेणे महत्त्वाचे आहे. पुरुषांसाठीही एक आदर्श, साध्य करण्यास अतिशय कठीण असा आदर्श सूचित करणारा हा शब्दप्रयोग आहे. केवळ एक मरणाच्या वेळच्या विशिष्ट कृतीपुरता मर्यादित हा शब्दप्रयोग नाही. आयुष्यभर माणूस कसे जगला, त्याने कसे जगावे याच्याशी या शब्दप्रयोगाचा संदर्भ आहे.

सती प्रथेची ऐतिहासिक व समाजशास्त्रीय, मानवसंस्कृतिशास्त्रीय विश्लेषणात्मक चर्चा व्हावी. ती केल्यावरही सती प्रथेचे समर्थन कदाचित – आणि कदाचितच – अतिप्राचीन काळापुरते करता येईल. पण त्या काळात (पुरुषाच्या) नरमेधाची प्रथा पण आढळेल. ऐतिहासिक काळात ही प्रथा एकतर्फी, विषम व पुरुषसत्ताक बनली ही गोष्ट उघड पाहता येते. आणि तरीही, अपवादभूत स्वरूपात व तेवढ्या कमीच संख्येने, जगण्यातून व मरण्यातून सदाचरणाचा आदर्श निर्माण करणाऱ्या काही स्त्रिया स्वयंनिर्णयाने सती गेलेल्या लोकांनी पाहिल्या. म्हणून शब्दांचे अर्थ जिवंतपणे टिकून राहिले.

हे अर्थ मनात ठेवून, ते शब्द व शब्दप्रयोग वापरले तर त्याचा अर्थ सती प्रथेचे गौरवीकरण केले जात आहे असा करणे योग्य नाही. 'सतीचे वाण' या शब्दप्रयोगाच्या अर्थात अभिप्रेत असलेले व्यक्तित्व असलेली सती स्त्री ही, सामाजिक प्रथा खंडनीय ठरत असली तरी, एक गौरवणीय व्यक्तीच राहते; स्वतःचे सदाचरणी आयुष्य त्या प्रथेच्या चौकटीत ती जगली व विशिष्ट प्रकारे तिने मरणाची कृती केली म्हणून ती धिक्कारणीय ठरत नाही.

वसंत पळशीकर



चुकीची दुरुस्ती

*नवभारत*च्या जून २००० अंकातील 'आचार्य वि.प्र. लिमये – एक व्यासंगी संस्कृत संशोधक' या स्वतःच्या लेखाच्या मुद्रणात झालेल्या चुका डॉ. म.अ. मेहेंदळे यांनी नजरेला आणून दिल्या. त्यांचे आभार - *संपादक*

१. पृ. १७, स्तंभ १ : शेवटचा परिच्छेद : ब्लूमफील्डने १८९० साली प्रसिद्ध केलेली आवृत्ती *'दारिलभाष्या'*ची नसून *'कौशिकसूत्रा'*ची आहे.

२. पृ. १७, स्तंभ २ : आचार्यांनी 'आकुमारं' ऐवजी सुचविलेला पाठ 'आकुमारी' असा नसून 'आकुमारि' असा आहे.

३. पृ. १६, स्तंभ २ : आचार्यांच्या उपनिषदांच्या आवृत्तीत त्यांचे सहकारी दे.द. वाडेकर नसून रं.द. वाडेकर होते.



अक्षरवेध

रायगडची जीवनगाथा – शां.वि. आवळसकर, महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई, १९९५ (३री आवृत्ती), रु. ७०.००

छत्रपती शिवाजी महाराज आणि त्यांची राजधानी असलेला रायगड हे महाराष्ट्राचे मर्मस्थान आहे. शिवाजीचा राज्याभिषेक, मृत्यू हेही सर्व याच स्थानी घडल्याने रायगडला मराठी मनात एक स्वतंत्र स्थान आहे. रायगड, त्याचाच एक भाग म्हणून पाचाड वगैरे आसपासची स्थाने यांवर पुस्तिका, लेख, लहान पुस्तके असे पूर्वीपासून लिहिले गेले. मराठी इतिहासलेखनात कृष्णाजी अनंत सभासदाच्या बखरीला एक महत्त्व आहे. इथपासून बखरींमधून इतिहासलेखन बाहेर पडत, पत्रव्यवहार, हिशेब, मजहर, निवाडा-पत्रे अशा प्रथम दर्जाच्या पुराव्यांवर आधारित इतिहासलेखनाला सुरुवात झाली. त्यानंतर थेट आजपर्यंत रायगड हा कायम आकर्षणाचा विषय राहिला, आजही आहे. *राजधानी रायगड*, *रायगड किल्ल्याचे वर्णन* अशी पुस्तके लिहिली गेली तरी रायगडासंबंधी एका सांगोपांग ग्रंथाची गरज जाणवत होतीच. ही गरज श्रीशिवाजी-रायगडस्मारक मंडळाच्या मंडळींना जाणवली. त्यासाठी श्री. शांताराम विष्णु आवळसकर यांच्यासारख्या जाणकार, काटेकोर इतिहास संशोधकाला त्यांनी नेमले. ग्रंथ पूर्ण झाला; पण प्रकाशित होऊ शकला नाही. त्यानंतर महाराष्ट्र राज्य निर्माण झाले, व यथावकाश साहित्य-संस्कृती मंडळाची निर्मिती झाली. न.र. फाटक, सेतु माधवराव पगडी, लक्ष्मणशास्त्री जोशी अशा जाणकारांनी आवळसकरांचे पुस्तक मंडळातर्फे प्रकाशात आणले. मंडळाचे पहिले प्रकाशन म्हणूनही त्याचे आगळे महत्त्व आहे. १९६२ साली प्रकाशित झालेल्या या ग्रंथाची ही १९९५ साली प्रसिद्ध झालेली तिसरी आवृत्ती आहे. खरे तर पुनर्मुद्रण आहे.

रायगडचे प्रथम दर्शन, पूर्वइतिहास, राजधानीचे वैभव, राज्याभिषेक, इंग्रज वकील ऑस्टिनची भेट, शिवाजीचा मृत्यू, गड मोगलांच्या हाती, मध्ये संभाजीच्या ताब्यातली ९ वर्षे, पुन्हा मराठी राज्यात, तिथला वार्षिक उत्सव, तिथे ठेवलेले महत्त्वाचे कैदी, व्यवस्था-आवक-खर्च, तिथली फौज-व्यवस्था, इंग्रजांच्या ताब्यात, मधली अंधारवर्षे, १९१८ नंतर टप्प्या-टप्प्याने १९३० पर्यंतच्या घटना – असा विस्तृत आलेख २८ प्रकरणांतून मांडला आहे. संदर्भग्रंथसूची, व्यक्ती-स्थल-विषयसूची असा आवश्यक भाग समाविष्ट करून ग्रंथ एका उंचीवर नेला आहे. मराठी इतिहासक्षेत्रात या ग्रंथाचे महत्त्व नेहमीच राहील. या ग्रंथासाठी आवळसकर यांनी केलेला अभ्यास, ग्रंथात दिलेला तपशील हा एकहाती कामाचा एक नमुना म्हणूनही दाखवता येईल. तेव्हा ग्रंथ वाचनीय, संग्रहनीय आहे यात शंकाच नाही.

तरीही ही 'तिसरी आवृत्ती' समाधान देत नाही हे नोंदवणे आवश्यक आहे. आवळसकरांनी ग्रंथ पूर्ण केला १९५६ मध्ये. साहित्य-संस्कृती मंडळाने प्रसिद्ध केला १९६२ साली. त्यातून हे मंडळाचे पहिले अपत्य. तेव्हा, याची नव्याने आवृत्ती काढताना मंडळ पुरेशा जबाबदारीने वागले नाही असे म्हणणे भाग आहे.

एक तर रायगडचा प्रवास १९५६ ते १९९८ (तिसऱ्या आवृत्तीचे वर्ष) ही मधली चाळीस वर्षे दोन आघाड्यांवर सुरू आहे. चाळीस वर्षांत नव्या घटना (पुतळ्याची स्थापना, त्याला मेघडंबरी बसवण्यासाठीचे प्रयत्न, प्रधानमंत्र्यांपासूनच्या भेटी, रोपवे) घडल्या. प्रत्येक आवृत्तीत एक अद्ययावत परिशिष्ट ग्रंथाला जोडणे आवश्यक आहे. दुसरी आघाडी म्हणजे याच चाळीस वर्षांत रायगडच्या पूर्वेतिहासासंबंधी नवी साधने उजेडात आली असणार. त्याआधारे परिशिष्ट वा त्या त्या प्रकरणाशेवटी नव्या संदर्भांच्या टीपा देणे हे दोन्ही करणे – निदान आपल्या पहिल्या अपत्यासाठी करणे – मंडळाला सहज शक्य असायला हवे.





ग्रंथात नकाशा दिला आहे तोही सुधारणे सहज शक्य आहे. मुख्य म्हणजे, या आवृत्तीत जी छायाचित्रे छापली आहेत त्या छपाईची गुणवत्ती पाहता एका बाजूला तो रायगडचा अपमान तर दुसऱ्या बाजूला ग्राहकांची फसवणूक आहे. जगदीश्वराचे देऊळ, हिरकणी बुरूज, सिंहासनाची जागा अशा सर्वच छायाचित्रांची छपाई लाजेने मान खाली घालायला लावणारी आहे. शासकीय फोटो-झिंको मुद्रणालय (पुणे) हे चांगल्या छपाईसाठी नावाजलेले. त्यांना जर निगेटिव्हज चांगल्या पुरवल्या तर छपाई चांगली होणार. मागच्या आवृत्तीतल्या चित्रांवरून पुढची छपाई या रीतीमुळे तिसऱ्या संस्करणात ही दुर्दशा होणे साहजिक आहे.

विश्वास दांडेकर

विदेशसंचार आणि मुक्तचिंतन – वि.रा. करंदीकर, स्नेहल प्रकाशन, पुणे, रु. २००/-

---

डॉ. वि.रा. करंदीकरांनी अलीकडेच युरोप आणि अमेरिकेचा प्रवास केला. इंग्लंड आणि अमेरिकेचा हा प्रवास करताना-प्रेक्षणीय स्थळांना प्रत्यक्ष भेट देताना – त्यांच्या मनात या स्थळांची व मातृभूमीची तुलना होत राहिली. या पुस्तकात त्यांनी त्या परकीय प्रेक्षणीय स्थळांचं आवश्यक ते वर्णन तर व्यवस्थित दिलं आहेच पण या प्रवासात मनात जे विचारतरंग उठले तेही विस्तारानं शब्दबद्ध केले आहेत. त्यामुळे हे पुस्तक अत्यंत वाचनीय झालं आहे.

अर्थात जी एक जीवनदृष्टी डॉ. करंदीकर बाळगतात ती सर्व वाचकांनीही स्वीकारावी असा त्यांचा आग्रह नसणार. सर्वसाधारणतः जिचा उल्लेख 'संस्कृतिनिष्ठ राष्ट्रवाद' (cultural nationalism) असा केला जातो अशी ती जीवनदृष्टी आहे. विवेकानंद-परमहंस परंपरा, अद्वैत तत्त्वज्ञान, व जडवादी पाश्चात्त्य संस्कृतीला पर्याय देऊ शकणारी आमची अध्यात्मिक संस्कृती असा आत्मगौरवाचा विचार – अशा पद्धतीचं मुक्त-चिंतन या पुस्तकात आहे.

ढोबळमानानं या पद्धतीची मांडणी अनेक लोक करताना दिसतात. पण वस्तुस्थिती काय आहे? वैचारिक उत्क्रांतीच्या एका टप्प्यावर जगभर निरनिराळ्या धर्मांचं अध्यात्मिक विवेचन प्रचलित होतं. पुढे जाता जाता निरीश्वरवादी व जडवादी विचारसरणी निर्माण झाली. शास्त्रीय ज्ञानानं या प्रक्रियेला हातभार लावला व बायबलमध्ये सांगितलेली जगाच्या निर्मितीची कथा कपोलकल्पित ठरून डार्विनच्या विचारांचा प्रभाव विचारवंतांनी स्वीकारला. अशा परिस्थितीत आम्ही काय ते अध्यात्मिक आणि युरोप-अमेरिकन लोक जडवादी असं म्हणता येणार नाही. पण या तऱ्हेची मांडणी प्रदीर्घ राष्ट्रीय चळवळीच्या काळात पुन्हा पुन्हा करण्यात आली होती आणि जगाला सुधारण्याची आमची तयारी आहे असा आपला समज होता.

आम्ही एवढे श्रेष्ठ अध्यात्मप्रवण असूनही परकीयांच्या-कडून का पराभूत झालो याचा म्हणावा तसा मूलभूत तपास झाला नाही. युरोपात तेराव्या शतकामध्ये ग्रीक विचारांचं पुनरुज्जीवन करू पाहणारं मोठं आंदोलन सुरू झालं त्याच तेराव्या शतकात मराठीतून भक्तिसंप्रदाय मांडणारं ज्ञानेश्वरांचं आंदोलन सुरू झालं. संस्कृत भाषेत अडकून पडलेला विचार प्राकृतात आला आणि स्त्री-शूद्रांना उपलब्ध झाला हे एक पाऊल पुढं पडलं खरं, पण अखेर ही एक मर्यादित सुधारणाच होती. कारण जन्मजात चातुर्वर्ण्य आणि कर्मविपाक या विचारसरणीतही कायम होताच. माणसामाणसांमध्ये जन्मजात उच्चनीचता कायम करणारी विषमता जर तशीच राहणार असेल तर आमची थोर अध्यात्मिक परंपरा काय कामाची? पण असले प्रश्न डॉ. करंदीकरांच्या पुस्तकात येत नाहीत. वास्तव इतकं भयानक आहे की, त्यापेक्षा स्वप्नात रमणंच चांगलं ठरावं!

योगायोगानं युरोप-अमेरिकेचा प्रवास आम्ही काही मंडळींनीही सुमारे दोन वर्षांपूर्वी केला आणि रशिया, कझाकस्तान, फिनलँड, कॅनडा व अमेरिका असा भूप्रदेश पर्यटनाच्या भूमिकेतून चवीनं पाहिला. त्या अनुभवाच्या जोरावर असं ठामपणानं नमूद केलं पाहिजे की, डॉ. करंदीकरांच्यापेक्षा फार वेगळी प्रतिक्रिया आमच्या गटातल्या स्त्री-पुरुषांची झाली होती. रशियातली आर्थिक उलथापालथ जवळून पाहिल्यावर गोरगरीब सामान्य माणसासाठी करण्यात आलेला तो प्रचंड प्रयत्न अखेर फसला याबद्दल हळहळ वाटली. पण आजही रशियात शंभर टक्के साक्षर समाज आहे व विज्ञानशिक्षणातही

अनुक्रमणिका

तो देश खूपच पुढारलेला आहे हे लक्षात घेता आज अडचणीतून जात असलेला तो देश पुन्हा आपल्या पायावर उभा राहील याबद्दल शंका वाटत नाही. उलट समृद्ध अमेरिकेतही मागासलेल्या, अल्पशिक्षित, काळ्या गरीब लोकांची वस्ती नजरेला पडून भ्रमनिरास होतो.

शंभर कोटींची भारताची लोकसंख्या झपाट्यानं होऊन बसली आहे. अर्धनग्न, निरक्षर, दरिद्री भारत आपलं जीवन केव्हा आणि कसं सुधारणार आहे? सामान्य माणसाला प्राथमिक शिक्षण, प्राथमिक आरोग्यशिक्षण व स्वतः स्वतंत्र बुद्धीनं विचार करण्याचं ज्ञान कसं देता येईल? राजीव गांधींच्या प्रयत्नांनी गेल्या वीस वर्षांत फोफावलेला चंगळवादी मध्यमवर्गच भारतात आणि अमेरिकेत भारतीय म्हणून मिरवतो आहे. खरा भारत आजही उपाशी आहे आणि त्याला सांस्कृतिक राष्ट्रवादाशी काहीही देणंघेणं नाही. संस्कृती ही भरल्या पोटी सुचणारी गोष्ट आहे. याच सांस्कृतिक अहंकारापोटी मिशनऱ्यांच्या हत्या घडत आहेत मूठभर चंगळवाद्यांच्या जगाबाहेर डोकावल्यास भयाण अंधःकाराचं साम्राज्य दृष्टीला पडतं.

हे सगळं ध्यानात घेऊनही, डॉ. करंदीकरांच्या या पुस्तकाचंही एक वेगळ्या प्रकारचं महत्त्व आहे. ज्यांना खर्चिक परदेशवारी परवडत नाही असा फार मोठा समाज भारतातल्या तथाकथित समृद्ध मध्यमवर्गातही आहे. अशा लोकांना या पुस्तकात पुष्कळ काही मिळेल.

विश्वास नाईकनवरे

चौफेर - खंड ५, माधव गडकरी, श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९९८, मूल्य रु. २००/-

---

दै. 'लोकसत्ते'चे संपादन अनेक वर्षे ज्यांनी केले ते माधवराव गडकरी हे एक अत्यंत बहुश्रुत व मुरब्बी पत्रकार तर होतेच पण या मोक्याच्या स्थानावरून त्यांनी अनेक जिव्हाळ्याच्या विषयांचा परामर्श वेळोवेळी घेतला. त्या त्या काळातल्या ज्वलंत प्रश्नांवर आपली चौफेर टोलेबाजी करीत जे शहाणपणाचे बोल त्यांच्या लेखांतून वाचकांपर्यंत जात असत त्यांपैकी महत्त्वाच्या अशा निवडक लेखांचा अंतर्भाव 'चौफेर' या त्यांच्या लोकप्रिय स्तंभातल्या लेखांच्या पुस्तकरूपाने काढलेल्या खंड १ ते ५ या संग्रहांतून करण्यात आलेला आहे. त्यांपैकी या पाचव्या खंडात १९-४-१९९१ ते ५-११-१९९३ या काळातले लेख आले आहेत. हा काळ जरी तसा मागे पडला असला तरी, ज्या विषयांचा ऊहापोह माधवरावांनी तेव्हा केला ते विषय काही कालबाह्य झालेले नाहीत. आजची वृत्तपत्रेदेखील त्याच जुन्या दुखण्यांनी ग्रस्त झालेली दिसतात. या गोष्टीचा विचार केल्यास *चौफेर* – खंड ५ हें पुस्तक आजही ताजे आणि वाचनीय ठरते.

'चौफेर' हे माधवराव गडकरी यांचे सदर मुळात १९ नोव्हेंबर १९७६ रोजी दै. 'मुंबई सकाळ'मध्ये सुरू झाले. तेव्हा, मला वाटते, ते त्या दैनिकाचे संपादक होते. नंतर ते 'लोकसत्ते'चे संपादक झाल्यावर 'चौफेर', 'लोकसत्ते'त सुरू झाले. संपादकपदावरून निवृत्त झाल्यानंतरही सातत्याने ते सदर पाच वर्षे येत राहिले, एकूण वीस वर्षे तीन महिने हे लोकप्रिय सदर चालू होते. प्रचंड वाचन, पुरोगामी दृष्टिकोण आणि राजकीय, सामाजिक, आर्थिक प्रश्नांचे सूक्ष्म आकलन असल्याशिवाय असे लेखन चोखंदळ वाचकांच्या पसंतीला उतरत नसते.

माधवराव गडकरी हे क्रियाशील पत्रकार होते. पायाला भिंगरी लावून ते भारतभर आणि परदेशातही सारखे भटकत असत. या भ्रमंतीत अनेक गमती-जमती त्यांनी पाहिल्या आणि वाचकांना सादर केल्या. माधवरावांच्याच शब्दांत सांगायचे तर त्यांनी "सतत वाचले, प्रत्यक्ष खूप पाहिले आणि उदंड लिहिले."

या संग्रहातले अनेक लेख उल्लेखनीय वाटले. वानगीदाखल काहींचाच समावेश या परीक्षणात करता येईल. मुळातून ते बहुतेक लेख वाचल्याशिवाय वाचकांना खरी मजा येणार नाही. पहिलाच लेख 'अनुशेष भरण्याचे नाटक झाले! चार हजार मागासवर्गीय नोकऱ्यांना मुकणार' हा धक्कादायक आहे. रोजगारविनिमय केंद्रांतून अर्ज मागवून जवळ जवळ ५०० सरकारी कार्यालयांतून मागासलेल्या समाजातील तरुणांना सप्टेंबर १९८९ मध्ये नोकऱ्या मिळाल्या होत्या. आपण मागासवर्गीयांचा नोकऱ्यांतील अनुशेष भरून काढतो आहोत असा आव आणून हजारोंना नोकऱ्या दिल्या; पण त्यांना हे सांगितले

नव्हते की, लोकसेवा आयोगं पुरस्कृत उमेदवार उपलब्ध होईपर्यंतच या नोकऱ्या टिकणार होत्या. गडकरी मग म्हणतात, "मागासलेल्या समाजाला नोकऱ्या दिल्याचे श्रेय सरकारला हवे होते. त्याच वेळी लोकसेवा आयोगाकडे हे भरतीचे काम दिले असते तर ज्यांना नोकऱ्या मिळाल्या असत्या त्यांच्या डोक्यावर टांगती तलवार राहिली नसती... आता या चार हजारांपैकी निदान साडेतीन हजार आपल्या नोकऱ्यांना मुकणार असून, त्यांच्या जागी दुसरे उमेदवार येणार आहेत. सरकारी नोकऱ्यांसाठी असलेली वयोमर्यादा या कालावधीत काहींनी ओलांडली. त्यामुळे त्यांना दुसरीकडे प्रवेश मिळणार नाही. मागासलेल्यांचा अनुशेष भरण्याचे नाटक झाले आणि आता त्या चार हजारांवर बेकारीचे संकट आले आहे." राजकारणी मंडळी किती निष्ठूरपणे लोकांच्या भावनांशी खेळतात हे खरोखरी उद्वेगकारक आहे. पण अशी असंख्य उदाहरणे गडकरी पुराव्यानिशी आपणापुढे मांडतात. नोकरशाहीचा कोडगेपणा तर पुन्हा पुन्हा निदर्शनाला आणून देतात. हळहळण्यापलीकडे आपल्या हाती काही नसते.

माधवरावांनी विस्मृतीच्या खोल गर्तेत पडलेल्या शांता हुबळीकर या दुर्दैवी सिनेमानटीला शोधून जगासमोर आणले व तिच्यासाठी वाचकांकडून व सरकारकडून पैसे उभे केले. हे सगळे केवळ अकल्पित आहे. हाडाचा पत्रकार हा समाजोन्मुख असतोच याची सुखद प्रचीती अशा प्रसंगी येते.

आमचे परममित्र डॉ. मा.प. मंगुडकर यांनी, लोकहितवादी अखेरच्या दिवसात बदलले होते याचा निर्विवाद पुरावा दिला आहे. हे सगळे समाजसुधारक असे शेवटी का बदलतात या प्रश्नाची गडकरी काहीशा व्यथित मनःस्थितीत चर्चा करतात. "वेद हे ईश्वराने लिहिले, संस्कृत भाषा ही देवाची, ही विधाने तडाखेबंद भाषेत खोडून काढणाऱ्या लोकहितवादींनी वेदाला विसरलो म्हणून भारताचा अधःपात झाला असे प्रतिपादन केले." "सुरुवातीस सर्वसमावेशक भूमिका मांडणारे लोकहितवादी शेवटी इतके बदलले की, भारतीय संस्कृती म्हणजे आर्य संस्कृती आणि आर्य संस्कृती म्हणजे वैदिक संस्कृती असे म्हणू लागले." (पान ८१) म्हणूनच मग गडकरी प्रश्न करतात : "म्हणून विचारायचे आहे की, समाजपरिवर्तनाला लोक खरेच तयार आहेत काय? की लोकांना फक्त वरचा पुरोगामी अंगरखा हवा आहे आणि आत देव, धर्म आणि जात याबद्दलचे सनातन विचार ते जपणार आहेत? लोकहितवादी बदलले त्यामागे समाजाने न दिलेला प्रतिसाद तर नसेल?" (पान ८३)

दिवंगत विदर्भकवी मधुकर केचे यांच्यावरचा माधवरावांचा लेख वाचून माझ्या वैयक्तिक जीवनातल्या चाळीस वर्षांपूर्वीच्या स्मृती जाग्या झाल्या. कवठाळ नावाच्या वऱ्हाडातल्या एका खेड्यात मला तेव्हा वरचेवर जावे लागत होते. ज्या महादेवराव पाटलांचा पाहुणा म्हणून मी त्या खेड्यात राहात होतो त्या महादेवरावांनी मला एकदा विचारले होते "तुम्ही मधुकर केचे यांना ओळखता?" मी म्हटले, "नाही". मग त्यांनी माहिती पुरवली : "तो माझा भाचा. कवी आहे". मराठी कवितेच्या सहसा वाटेला न जाणाऱ्या मला अखेर या पुस्तकात केचे भेटले.

'पैशाचा लखलखाट करणारा पुण्याचा भव्य गणेशोत्सव' हा लेख माधवरावांच्या परखड मतप्रदर्शनाचा नमुना ठरावा. "हे सारे पाहण्यास लोकमान्य टिळकच अवतरावयास हवे होते. ते अवतरले असते तर त्यांनी आपल्या अधिकारात अनेक गोष्टींना आळा घातला असता. या दहा दिवसांतच निदान दहा कोटी रुपयांची उलाढाल पुण्यात झाली. रस्ते अडवलेले, वाहतूक थबकलेली आणि गणेशोत्सवाचाही काहींनी व्यापार केलेला." (पान १७२) राजीव गांधी यांच्या हत्येनंतर अमेरिकेत वकिलातीत आपला ध्वज अर्धा उतरविण्याच्या कामात घडलेल्या अक्षम्य गफलतीही ते दाखवून देतात.

देशाच्या, महाराष्ट्राच्या आणि मानवतेच्या दृष्टीने ज्यांचे फार महत्त्व आहे अशा अनेकविध विषयांना माधवरावांनी येथे स्पर्श केला आहे. या प्रत्येक कूटप्रश्नाचा वेध घेत मर्माला ते जाऊन भिडतात. या चतुरस्र पत्रकारितेचा आवाका मोठा आहे. त्यांनी ज्यांचा विचार केला आहे ते प्रश्न सहज डोळ्यांखालून घातले तरी हे स्पष्ट व्हावे. जागतिक मराठी परिषदेसाठी माधवराव चार वेळा मॉरिशसला गेले. मग मॉरिशसचे बदलते अर्थकारण त्यांच्या नजरेतून निसटले नाही. असेच ते कोकणात राजापूरला गेले. कशेळी विठ्ठल सीताराम गुर्जरांचे आकार नसलेले, दूरवर पसरलेले गाव त्यांनी आवर्जून पाहिले.. या दुर्लक्षित गावानेच तर प्रा. वि.ह. कुलकर्णी महाराष्ट्राला दिले. गुर्जर तर तब्बल ४२ वर्षे कशेळीत राहून साहित्यसेवा करत राहिले. राम गणेश गडकऱ्यांना एकच प्याला या नाटकातली सर्व पदे गुर्जरांनीच तर लिहून दिली.. जे "प्रभु अजि गमला" हे पद पु.ल. देशपांडे 'वाऱ्यावरच्या

वराती'च्या अखेरीला पेटीवर वाजवून प्रेक्षकांची टाळी आपसुकच घेतात ते गुर्जरांचेच! याच कशेळीने भा.रा. भागवत, राजारामशास्त्री भागवत, त्र्यंबक शंकर शेजवलकर वगैरे मंडळी दिली. कशेळीतल्या कनकादित्याची आणि मंदिराच्या जामदारखान्यात सापडलेल्या ताम्रपटाची माहिती माधवराव देतात.

विश्वास नाईकनवरे



अनुक्रमणिका





हे मासिक श्री.ग. दीक्षित यांनी मुद्रा, ३८३ नारायण पेठ, पुणे ४११ ०३० येथे छापून मे.पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा ...